

تاريخ الفلسفة اليونانية

تأليف : ولتر ستيس

ترجمة :مجاهد عبد المنعم مجاهد

دار الثقافة للنشر والتوزيع

القاهرة

تصميم الغلاف : علي مولا

تاريخ الفلسفة اليونانية

تأليف
وولتر ستيس

ترجمة
مجاهد عبد المنعم مجاهد

١٩٨٤

دار الثقافة للنشر والتوزيع
القاهرة - ت : ٩٠٤٦٩٦

هذه ترجمة للكتاب :

A Critical History of Greek Philosophy By W. T. Stace

وقد ظهرت الطبعة الاولى عام ١٩٢٠ واعتمدنا على الطبعة الصادرة
عن دار ماكميلان عام ١٩٥٣ .

إهـــداء

الى عاشقة اليونانيات

الدكتورة : أميرة حلمى مطر

مجاهد عبد المنعم مجاهد

تصــدير

يحتوى هذا الكتاب لب ما تضمنته سلسلة من المحاضرات العامة التى القيت خــلال الثلاثة اشـــهر الاولى من عام ١٩١٩ بل يكاد الكتاب — فى معظمه — أن يكون بنفس كلمات تلك المحاضرات . ولقد تم حذف التقسيم الاصلى للمحاضرات وأعيــد تقسيم مادتها الى فصــول على نحو أكثر اتنــــاعا .

ولقد كان الجمهور الذى توجهت اليه المحاضرات يتألف من الجمهرة العامة ، ولم يكن قاصرا على الطلاب . وكان معظمهم بلا معرفة مســبقة بالفلسفة . ومن هنا فان هذا الكتاب — شأنه شأن المحاضرات الاصلية — لا يفترض من القارىء أية معرفة خاصة ســـــابقة وأن كان يفترض — بالطبع — شــيئا من التعليم العام لــدى القارىء . ولقد جــرى شرح المصطلحات الفلسفية الفنية بعناية عندما ترد لاول مرة ، وبذل جهد خاص لطرح الافكار الفلسفية بأوضح الطرق الممكنة . ولكن يجب أن نتذكر ان كثيرا من أعمق التصورات الانسانية وأكثرها صعوبة كامنة فى الفلســفة اليونانية . ومثل هذه الافكار صعبة فى حد ذاتها مهما جرى التعبير عنهــا بوضوح . ومهما يكن الشرح مستفيضا فانه ليس بكاف الا لجعلها صعبة بالنسبة للعقل غير المتمرس . وأن أى شىء يطلب لجعل الفلسفة سهلة لا يمكن توقعه الا من الدجالين والمشعوذين .

ان الفلسفة اليونانية لــم يتقادم عليها العهــد حتى الان ، وأن ثرواتها القيمة لا تنبع من وجهة نظر المؤرخ أو المهتم بالتراث القديم فحسب . اننا نتناول هنا أشياء حية لا مجرد اشياء ميتة — اننا لا نتناول العظــام والحفريات الجافة لعصر ولى . ولقد حاولت أن أحاضر وأكتب للاحياء لا لمجرد أناس أثريين . ولولا ايمانى بأنه يوجد فى الفلسفة اليونانية قدر — على الاقل — من الحقيقة ، تلك الحقيقة التى لا تتقادم ولا تشيخ ، لمــا اضعت خمس دقائق من حياتى عليهــا .

يقول كاتب شـــعبى حديث هو هـ . ج . ويلز فى دراسته « أول الاشياء وآخرها » : « نحن لا نربى العقول الشابه ضد المشاكل الاولية العريضة القليلة الا وهى مشاكل المتيافيزيقا . . . ونحن لم نجعل هذه العقول ليناقشوها ويصححوها ويضوؤوها . لقد كان هذا درب اليونان ونحن نجل ذلك الشعب الالهى كثـــيرا لانه شـــق طريقه . كلا ، اننا لا نحاضر شبابنا عن الفلسفة بل عن الفلاسفة ، ونحن نعرض لهم فى كتاب اثر كتاب ونحن نحكى كيف ناقشت الشعوب الاخرى هذه المشكلات . ونحن نتجنب مشكلات المتيافيزيقا ، ونحن نعطى اجابات شبه موجزة عن المناقشات وحلول هذه المشكلات التى طرحها اناس من جميع الاصـــناف والانواع بلغات قديمة مختلفة وفى ظل ظروف مختلفة تماما عن ظروفنا . . . ويبدو الامر كما لو كنا قد بدانا تعليم الحساب بمحاضرات طويلة عن أصل الارقام الرومانية ثم ننتقل الى حياة ودوافع علمـــاء الرياضة العرب فى الاندلس أو نبدأ بروجر بيــــكون فى الكيمياء أو سير ريتشارد أوين فى التشريح المقارن . . . انه العصر الذى بدأت فيه القدرات التربوية تدرك أن مشكلات الميتافيزيقا وعناصر الفلسفة يجب تجديدها من جديد فى كل عقل . . . أن المطـــلوب هو فلســـفة وليس نثارا ضحلا عن تاريـــخ الفلسفة . . . والطريق الحق لبحث الميتافيزيقا شأنه شأن الطريق الحق لبحث الرياضة أو الكيمياء — هو مناقشة النتاج المتراكم والمتجمع للفكر الانسانى فى هذه المسائل » .

هذه كلمات جميلة ، ولا شـــك انها تبدو حاسمة بالنسبة لســـواد الناس . وبصرف النظر عن وجود عنصر من الحقيقة فيها ، فانها تحتوى على تسعة عناصر من الاغاليط . أن عناصر الحقيقة قائمة فى أن نظامنا التربوى يترك — دون استخدام — السلاح القوى للمناقشة الشفوية — وهو سلاح استعمله اليـــونان بقوة — ويطور المعرفة الواردة فى الكتب على حساب التفكير الاصيل . وحتى هنا يجب أن نتذكر — فيمـــا يتعلق باليونانيين — (١) انهم اذا درسوا تاريخ الفلســـفة على نحو واهـــن ، فذلك لانه لم يكن هناك سوى تاريخ بسيط للفلسفة و (٢) أنه اذا تصور مخلوق أن المفكرين اليونانيين العظام لم يسيطروا تماما على تفكير اسلافهم

قبل تشييد مذاهبهم فانه يكون مخطئا خطأ كبيرا و (٣) انه فى بعض الحالات أدى الاغراط فى الاعتماد على المناقشة الشفوية —وهو عكس خطأنا — الى عدم الامانة العقلية والمراوغة والمباهاة وعدم الاكتراث بالحقيقة والضحالة وفقدان كل مبدأ ، وكان هذا هو الشأن نفسه مع السوفسطائيين .

وبشأن المقارنات بين الحساب والفلسفة ، وبين الكيمياء والفلسفة الخ ، فانها تقوم تماما على تماثل مزيف وتتضمن فشلا ذريعا لاستيعاب طبيعة الحقيقة الفلسفية واختلافها الاساسى عن الحقيقة الحسابية او الكيميائية او الفيزيائية .فلو كان أراتوستينس يعتقد أن محيط الارض كبير على حين انه اكتشف الان انه ليس كبيرا اذن فان الرأى الاخير يلغى بكل بساطة الرأى القديم ،فالرأى الان صحيح والرأى القديم غير صحيح. ونستطيع أن نتجاهل وننسى الرأى الخاطىء تماما. غير أن تطور الفلسفة يضطرد على أساس مبادىء اخرى مختلفة للغاية،فالحقيقة الفلسفية ليست محصلة حسابية يمكن استخلاصها حتى أن الجواب يكون صحيحا أو غير صحيح نهائيا .بل الحقيقة الفلسفية تكشف ذاتها عاملا اثر الاخر فى الزمن فى مذاهب الفلسفة المتعاقبة ولانجد الحقيقة الكاملة الافى التسلسل الكامل. أن مذهب أرسطو لا يلغى ويدحض بكل بساطة مذهب افلاطون وان اسبينوزا لا ينسخ بكل بساطة ديكارت . أن ارسطو يكمل افلاطون باعتباره مكمله الضرورى ، ويفعل اسبينوزا الشىء نفسه بالنسبة لديكارت وهكذا الامر دائما . أن حساب اراتوستينس خاطىء ومن ثم نستطيع أن ننساه . غير أن مذاهب افلاطون وأرسطو واسبينوزا وليبنتز الخ كلها سواء عوامل للحقيقة .انها صادقة الان كما كانت فى أزمانها وأن لم تكن وما كانت أبدا الحقيقة كلها ، ولهذا لا يمكن اعتبارها بكل بساطة خاطئة وأنها ولت وأنها انتهت وتلاشت ، ولهذا لا نستطيع أن ننساها . وأما مسألة ما اذا كان سيستحيل علينا أن نجمع الاضواء العديدة فى بؤرة واحدة ونذيب عوامل الحقيقة المختلفة فى كل عضوى واحد أو مذهب عضوى واحد والذى يجب أن يكون المحصلة الكلية الان لهى مسألة اخرى كل ما هنا لك أن مثل هذه المحاولة قد بذلت ولكن ما من أحد سيتظاهر بأنه يمكن فهمها بدون المعرفة الشاملة بجميع المذاهب السابقة وهى معرفة — فى الحقيقة — بالعوامل المنفصلة بالحقيقة قبل أن تتجمع فى محصلة واحدة . بجانب هذا فان مثل هذه المحاولة هى الان أيضا جزء من تاريخ الفلسفة ؟ .

ومن ثم فان أى تفكير فلسفى لا يتأسس على دراسة شاملة بمذاهب الماضى سيكون بالضرورة ضحلا وبلا قيمة . وما يخطر لنا من أفكار تذهب الى انه يمكننا الاستغناء عن هذه الدراسة وأن نبدأ كل شىء انطلاقا من عقولنا وأن كل انسان يستطيع أن يكون فيلسوف نفسه وانه قادر على تشييد مذهبه بطريقته الخاصة — مثل هذه الافكار هى افكار جوفاء وضحلة تماما . وفى الحقيقة نجد من هذه الحقائق مثالا صارخا فى ذلك الكاتب الذى اقتبسنا منه وهو يؤسلب ميتافيزيقاه .أن مثل هذه الميتافيزيقا المدعاة قائمة — كلية — على افتراض أن المعرفة وموضوعها يوجدان كل منهما فى نطاقه وكل منهما خارجى بالنسبة للاخر : أحدهما هنا والاخر هناك ضده ، وأن المعرفة « أداة » تستحوذ بها بهذه الطريقة الخارجية على موضوعها وتجعله موضوعها وفى الحقيقة التى تستخدم فيها كلمة « أداة » هنا فان كل ما يتبقى بما فى ذلك كذب المعرفة سوف يتتالى بشكل مؤكد .. اذن مثل هذا الفرض — وهو القول الذى يذهب الى أن المعرفة « أداة » — انما يأخذ به كاتبنا دون نقد ودون ظل من الحق . وهو لا يعطينا أية علامة على أنه قد خطر له أن هذا فرض وأنه يحتاج الى بحث أو أن من الممكن لاى انسان أن يفكر على نحو آخر . ومع هذا فان من سيعنى نفسه — لا بمجرد الحفر المصطنع فى تاريخ الفلسفة — بل على نحو شامل لاخضاع نفسه لنظامها سوف يتعلم — على الاقل — أن هذا مجرد فرض ، فرض مشكوك فيه تماما مما لا يملك الانسان حق الآن أن يفرضه على الجمهور دون مناقشة كما لو كان حقيقة بديهية . انه حتى ليتعلم أنه فرض زائف وسوف يلاحظ — كأمارة — أن الذاتية التى تتسلل وتوجه التفكير الشامل لدى السيد ويلز متطابقه فى طابعها مع تلك الذاتية التى كانت الصفة الجوهرية لانهيار وسقوط الروح الفلسفية اليونانية وكانت السبب لدمارها وانحلالها الشاملين .

لهذا فاننى انصح الشباب الا يعبأوا بالكلمات البراقة والضحلة من أمثال الكلمات التى اقتبسناها ، ولكن قبل ان يشكلوا آراءهم الفلسفية الخاصة عليهم أن يدرسوا ويسيطروا على نحو شامل وبحمية شديدة على تاريخ فلاسفة الماضى أولا اليونان ثم المحدثين . واذا كان هذا لا يتم بمجرد قراءة ملخص حديث لذلك التاريخ بل بدراسة المفكرين الكبار فى أعمالهم فانه امر صحيح . غير أن التربية الفلسفية يجب أن تبدأ ووظيفة

مثل هـــذه الكتب على هذا النحو لا ان تكمله بـــل ان تبداه ، وحتى يمكن الحصول فى البدء على نظرة عامة لما يجب أن يدرس فيما بعد بالتفصيل ليس طريقا سيئا نبدأ به . زيادة على ذلك أن دراسة التطور والترابطات التاريخية للفلسفات المختلفة التى لا تجدها فى الكتابات الاصلية نفســـها ستقدم دائما زادا لمؤرخي الفلسفة لكى يضطلعوا بـــه .

وهناك هدفان فى هذا الكتاب ربما يقتضيان منا شرحا .

أولا ، اعتمدت فى تناول الفلسفة السياسية عند افلاطـــون على محاورة « الجمهـــورية » ولم اقل شيئا عن « النواميس » . وهـــذا غير مسموح به فى تاريخ للنظريات السياسية وكذلك فى تاريخ للفلسفة يولى عناية لنغمة خاصة للسياسة . ولكن — من وجهة نظرى — تقع الفلسفة السياسية على الهامش الاقصى للفلسفة حتى ان تناولا هزيلا لهـــذا الموضوع يكون مسموحا به زيادة على ذلك فان « الجمهورية » ســـواء كتبت مبكرا أم متأخرا تعبر فى رأيي عن آراء أفلاطون لا آراء سقراط وتظل التعبير البارز النمطى المميز للمثال السياسى الافلاطونى مهما اقتضى هـــذا المثال فيما بعد الى تعديل من النواحى العملية .

ثانيا ، اننى لم اذكر الراى الذى يأخذ به الان البعض القائل بـــأن نظرية المثل هى حقا من انتاج سقراط لا افلاطون وان فلسفة افلاطـــون واردة فى نظرية الاعداد الملغزة الممتزجة بالمذاهب المؤلهة وغيرها . وكل ما يمكننى القول ان هـــذه النظرية كما عرضها الاستاذ « بيرنت » مثـــلا لا آخذ بها أى اننى فى الواقع لا أؤمن بها وفضلت ان اهملها على الاطلاق لما كان سيستحيل على ان أبحث المسألة بحثا دقيقا مستفيضا فى كتاب من هذا النوع . زيادة على ذلك تقوم هذه النظرية على أساس مختلف تماما عن تفسير الاستاذ « بيرنت » لبارمنيدس ، أن هذا الامر يخص تفسير المعنى الحق للفلسفة وهذا يخص فحسب المسألة المتعلقة بمن هو مؤلف الفلسفة . وتلك مسألة مبدا وهذه مجرد الاشـــــخاص . أن ذلك هام بالنسبة للفليسوف لكن هذا يهم فحسب مؤرخ الفـــكر القديم . ان الامر اشبه بمشكلة هل شيكسبير أم فرنسيس بيكون هو مؤلف المسرحيـــات المنسوبة الي شيكسبير وهي مشكلة لا تهم محب الدراما على الاطلاق .

ومما لا شك فيه أن مشكلة افلاطون ــ سقراط ذات اهمية بالنسبة للقدماء ، ولكن بعد كل شيء ومن الناحية الجوهرية لا يهم من هو صاحب نظرية المثل حقا ، فالشيء الجوهرى الوحيد بالنسبة لنا هو « فهم » تلك النظرية واستيعاب قيمتها حقا كعامل من عوامل الحقيقة ان هذا الكتاب معنى أساسا بالافكار الفلسفية وحقيقتها ومعناها ودلالتها وليس معنيا بصوابيات واخطاء المجادلات القديمة . انه يقصد أن يكون حقا« تاريخيا» تماما كما يقصد أن يكون مناقشة للتصورات الفلسفية . لكن هذا لا يعنى لا أن الكتاب يتناول الافكار الفلسفة فى تتابعها وترابطها التدريجى ؛ وهو يقوم بهذا لا لشيء سوى أن تصورات التطور فى الفلسفة وتصورات السيرورة المضطردة للفكر الى هدف محدد وتصورات قيامها التدريجى والمضطرد الى ذرى عالية للمثالية وانهيارها التالى وتدهورها الاقصى ذات تأثير عميق لا كظواهر تاريخية بل هى ذات أهمية حيوية بالنسبة للتصور الحق للفلسفة ذاتها . ولو لم يكن الامر هكذا لكان السيد ويلز على حق كما اعتقد ومن ثم كان يحدث تخل عن التناول وفق الترتيب التاريخى . واخيرا يمكننى أن أنوه بأن وصف هذا الكتاب بأنه تاريخ « نقدى » يعنى أنه نقدى أو يحاول أن يكون نقديا لا بالنسبة للتواريخ والنصوص والقراءات وما شاكل ذلك بل بالنسبة للتصورات الفلسفية .

واننى أدين بالفضل للسيد ف . ل . وودوارد الاستاذ الراحل بكلية ماهندا بمدينة جال بسيلان فى مساعدتى على استكمال فهرس الاسماء وفى المسائل الاخرى المتعددة .

يناير ١٩٢٠

و . ت . س .

الفصل الأول

فكرة الفلسفة اليونانية بصفة عامة .

أصول الفلسفة اليونانية وتطورها .

من الطبيعى فى بداية اية دراسة أن يتوقع القارىء من المؤلف أن يذكر له ما هو موضوع تلك الدراسة . أن علم النبات هو المعرفة بالنباتات وعلم الفلك هو المعرفة بالاجرام السماوية والجيولوجيا هى المعرفة بصخور القشرة الارضية فما هو — اذن — المجال الخاص للفلسفة ؟ عن اى شىء تدور الفلسفة ؟ هنا ليس من السهل الادلاء بتعريف دقيق للفلسفة بمثل السهولة التى فى العلوم الاخرى . فاولا نجد إن محتوى الفلسفة قد اختلف اختلافا كبيرا فى حقب التاريخ المتباينة . وبصفة عامة هناك اتجاه ينمو الى تضييق مجال هذا الموضوع مع تقدم المعرفة مع استبعاد ما كان فى السابق متضمنا فى الفلسفة . وهكذا نجد فى أيام افلاطون ان الفيزياء وعلم الفلك كانا واردين كجزءين من أجزاء الفلسفة بينما هما الان يشكلان علمين منفصلين . وعلى اية حال ليست هذه الصعوبة مما لايمكن تذليلها . فما يقوم أساسا ضد الجهد لوضع اطار لتحديد الفلسفة هو أن المحتوى الدقيق للفلسفة تنظر اليه مدارس الفكر المختلفة نظرات متباينة . ومن ثم فان تعريفا للفلسفة قد يرسمه أحد اتباع الفيلسوف البريطانى هربرت سبنسر لن يكون مقبولا من جانب مفكر هيجلى النزعة كما أن التعريف الهيجلى مرفوض من جانب من يؤمن بسبنسر . فاذا ادخلنا فى تعريفنا عبارات على نحو « المعرفة بالمطلق » فان هذه العبارة على حين تلقى موافقة من بعض الفلاسفة فان آخرين سيرفضون وجود اى مطلق على الاطلاق . وقد تقول مدرسة اخرى انه قد يوجد مطلق لكنه مجهول حتى أن الفلسفة لا يمكن أن تكون

معرفة به . ومع هذا فقد تقول لنا مدرسة اخرى أنه سواء كان هنـــاك مطلق أم لا، وسـواء أمكن معرفته أم لا فان معرفته غير مجدية على الاطلاق ولا يجب البحث فيه . ومن ثم فانه لن يمكن تقـــدير أى تعريف للفلسفة بدون معرفة بالاهداف الخاصة للمدارس المختلفة . بايجاز ، أن المكان الملائم لاعطاء تعريف ليس فى بـــداية دراسة الفلســـفة بل فى نهايتها ، وحينذاك ، وقد توفرت امامنا جميع الاراء نكون قادرين على تحـــديد المســـــألة .

لهذا لن ابذل اية محاولة بطرح أى تعريف دقيق . ولكن ربما أكون قد خدمت هذا الغرض نفسه اذا التقطت بعض المعالم الرئيسية للفلسفة التى من شأنها أن تميزها عن أفرع المعرفة الاخرى وتصوير هذه المعالم بسرد بعض المشكلات الكبرى التى اعتاد الفلاسفة حلها دون أن يـــكون فى هذه المحاولة أى كمال . أولا ، أن الفلسفة تتميز عن افرع المعـــرفة الاخرى ، بأن هذه الافرع تتناول قسما جزئيا من العالم لدراستها بينمـــا الفلسفة لا تتخصص على هذا النحو ، فهى تتنـــاول الكون ككل . ان الكون واحد والمعـــرفة المثالية به واحدة ، غير أن مبـــادىء التخصص وتقسيم العمل تنطبق هنا كما فى أى مجال آخر ، ومن ثم فان علم الفلك يتخذ كموضوع له ذلك الجانب من الكون الذى نسميه الاجرام السماوية، كما يتخصص علم النبات فى حياة النبات ويتخصص علم النفس فى حقائق النفس وهكذا . غير أن الفلسفة لا تتناول هذا المجال الجزئى للوجود أو ذاك بل هى تتناول الوجود من حيث انه وجود . انها تسعى الى أن تنظر الى الكون كنسق متآزر واحد للاشياء . ويمكن وصف الفلسفة بأنها علم الاشياء بصفة عامة . أن العالم بجوانبه الكونية هو موضوعها . وكل العلوم تميل الى التعميم ورد كثرة الوقائع الجزئية الى قوانين عـــامة مفردة . أما الفلسفة فانها تضطرد بهذه السيرورة الى حدها الاقصى فهى تعمم بأكبر ما يسعها من تعميم وهى تسعى الى رؤية الكون بأسره فى ضوء أقل المبادىء العامة الممكنة ، بل تسعى الى رؤيته فى ضوء مبدأ اقصى واحد لو أمكن .

ويترتب على هذا أن العلوم الخاصة تفترض موضـــوعها ومعظم محتوياتها ويكون هذا موضع ثقتها ، على حين أن الفلسفة تتابع كل شىء

الى أسسه القصوى . وقد يظن أن هذا الوصف للعلوم خاطىء . أليست القاعدة الجوهرية للعلم الحديث هى عدم افتراض اى شىء وعدم الثقة بأى شىء وعدم تأكيد شىء بدون برهان ومحاولة البرهنة على كل شىء ؟ لاشك أن هذا صحيح فى حدود معينة ، ولكن ليس الامر كذلك وراء هذه الحدود . فكل العلوم تفترض مبادىء معينة وحقائق معينة تعد بالنسبة لها قصوى . وبحث هذه المبادىء والحقائق هو نصيب الفيلسوف ، وهكذا تلتقط الفلسفة خيط المعرفة فى الموضع الذى تتركه عنده العلوم ، انها تبدأ حيث تنتهى هذه العلوم وهى تبحث ما تأخذه هذه العلوم كقضية مسلمة .

فلنتناول بعض الامثلة التوضحية . أن الهندسة كعلم تتناول قوانين المساحة ، لكنها تتناول المساحة كما تجدها فى الخبرة العامة المشتركة فهى تأخذ المساحة أو المكان قضية مسلمة . وما من عالم بالهندسة يتساءل عن ماهية المساحة أو المكان . وهذه المسألة تصبح حينئذ مشكلة أمام الفلسفة . بالاضافة الى هذا ، تقوم الهندسة على بعض القضايا الاساسية المحددة التى ترى انها واضحة فى ذاتها ولا تقتضى اى بحث . وهذه القضايا تسمى « مسلمات » . امثلة على هذا أن الخطين المتوازيين لا يلتقيان وانه اذا أضيفت كميات متساوية الى كميات متساوية تكون النتيجة متساوية . ولا تبحث الهندسة فى أساس هذه المسلمات ، وهذه هى مهمة الفلسفة . ليست المسألة أن الفلاسفة يهدفون الى التشكيك فى صدق هذه المسلمات . ولكن من المؤكد ان هناك شيئا فريدا وحقيقة جديرة بالبحث هى أنه توجد بعض العبارات التى تشعر أن علينا أن نقدم عنها براهين تفصيلية وأن هناك عبارات فى حالات اخرى لا نشعر ازاءها بهذه الضرورة . فكيف تكون هناك قضايا جلية بذاتها واخرى يجب البرهنة عليها ؟ ما هو أساس هذه التفرقة ؟ وعندما نفكر فيها فاننا نجد أن الخواص الفريدة للعقل انه يجب أن يكون قادرا على التعبير عن الاشياء بعبارات كلية وغير مشروطة اطلاقا دون ذرة برهان أو دليل . وعندما نقول ان الخطين المتوازيين لا يلتقيان فاننا لا نقصد فحسب اننا نجد هذا صحيحا بالنسبة لكل خطين متوازيين جزءيين مما حاولنا أن نجربه ، بل نقصد انهما لايمكن أن يتواجدا ولن يتواجدا الا على هذا النحو . اننا نقصد انه منذ ملايين السنين لم يلتق اى خطين

متوازيين وان الامر سيكون على هــــذا النحو أيضا فى ملايين السنين القادمة وان الامر سيكون على هذا النحو على سطح ابعد النجوم الخفية التى لا يستطيع أن يلتقطها تلسكوب . غير أنه ليست لدينا خبرة بما سوف يقع فى ملايين السنين القادمة كما أنه ليست لدينا معرفة بما يحدث فى تلك النجوم البعيدة . ومع هذا فنحن نؤكد بثقة مطلقة أن مسلمتنا صادقة ويجب أن تكون صادقة بنفس القدر فى كل مكان وزمان . زيادة على ذلك اننا لا نؤسس هذا على احتمالات نجمعها من التجربة . فما من مخلوق سيجرى تجارب أو يستخدم تلسكوبات للبرهنة على أمثال هذه المسلمات . فكيف تاتى أن هذه المسلمات بينة بذاتها وأن العقل يستطيع أن يدلى بهــده التاكيدات القاطعة التى تتجاوزه بدون دليل على الاطلاق ؟ أن علمـــاء الهندسة لا يبحثون فى هذه المسائل فهم يسلمون بالحقائق . وحل هذه المعضلات يقع على عاتق الفلسفة .

مرة أخرى أن العلوم الفيزيائية تسلم بوجـــود المـــادة . غير أن الفلسفة تتساءل عن ماهية المادة . قد يبدو لاول وهلة أن هذه المشكلة تخص عالم الفيزياء لا الفيلسوف فمشكلة « تكوين المادة » مشكلة فيزيائية معروفة تماما . غير أن التأمل المتأنى سوف يبين أن هذه المشكلة مشكلة مختلفة تماما عما يبحث فيه الفيلســـوف . فانه حتى لو ظهر أن المـــادة كلها أثير أو كهرباء أو ذرات فلن يساعدنا هذا فى مشكلاتنا الخاصة لان هذه النظريات حتى لو امكن البرهنة عليها لا تعلمنا الا أن الانواع المختلفـــة للمادة هى اشكال من وجود فيزيائى واحد . لكن ما نريد أن تعرفه هـــو ماهية الوجود الفيزيائى نفسه . فالبرهنة على أن نوعا من المـــادة هـــو نوع آخر من المادة لا يخبرنا بالطبيعة الجوهرية للمادة . ومن ثم فـــان هذه المسألة ليست مشكلة بالنسبة للعلم بل بالنسبة للفلسفة .

وبالطريقة نفسها نجد أن جميع العـــلوم تفترض وجود الكون كقضية مسلمة . الا أن الفلسفة تسعى الى معرفة السبب فى أن هنـــاك كونا على الاطلاق — وعلى سبيل المثال هل حقا يوجد واقع أقصى واحد ينتج جميع الاشياء ؟ ولو كان الامر هكذا فما هى طبيعة هذا الواقع ؟ هل هو المادة او العقل أو شىء مختلف عن المادة والعقل ؟ هل هو خـــير أم شر ؟ ولو كان خيرا فكيف وجد الشر فى العالم ؟

بالاضافة الى هذا فان كل علم — فيما عدا العلوم الرياضية البحت — تفترض صدق قانون السببية وكل دارس للمنطق يعرف أن السببية هى القانون الاقصى للعلوم وانه أساسها جميعا . فاذا لم نؤمن بصدق قانون السببية اى أن لكل شيء علة وان الاشياء تحدث دون تغيير فى نفس الظروف فان جميع العلوم سوف تنهار وتصبح هشيما . وفى كل بحث علمى يحدث افتراض هذا القانون . واذا سألنا عالم الحيوان كيف يعرف أن جميع الجمال آكلة للاعشاب فانه سوف يشير فى البداية دون شك الى الخبرة فعادات آلاف الجمال دلت على ذلك . غير ان هذا القول لا يدل الا على أن هذه الجمال المحددة هى آكلة عشب . فماذا بشأن ملايين الجمال التى لم نلاحظها بعد ؟ ان عالم الحيوان لن يملك الا أن يحيل الى قانون السببية فان تكوين الجمل على هذا النحو هو الذى يحول بينه وبين آكل اللحوم . ان المسألة مسألة علة ومعلول . فكيف نعرف أن الماء يتجمد دائما عند درجة الحرارة صفر (اذا استبعدنا مسألة الضغط الخ) ؟ كيف نعرف أن هذا صادق فى مناطق الارض التى لم يشاهدها مخلوق ؟ الامر يرجع فحسب الى اننا نعتقد انه فى الظروف نفسها سوف يحدث الشيء نفسه دائما وأن العلل المتشابهة تنتج معلولات متشابهة دائما . ولكن كيف تعرف صدق قانون السببية أو العلية نفسه ؟ ان العلم لا يطرح هذه المسألة . انه يرجع تأكيداته الى هذا القانون لكنه لا يذهب الى أبعد من هذا ، وهو يأخذ بقانونه الاساسى كقضية مسلمة . لهذا فان أسس السببية ولماذا هى قانون صادق وكيف نعرف أنه صادق هى مشكلات فلسفية .

وقد ينساق الانسان الى التساؤل عما اذا كانت المشكلات العديدة التى من هذا النوع — وخاصة تلك المرتبطة بالحقيقة القصوى — لا تتجاوز الملكات الانسانية ، كما يمكننا ان نتساءل عما اذا كان من الافضل أن نقصر مباحثنا على المسائل التى ليست « نائية عنا للغاية » . فقد يتساءل الانسان عما اذا كان فى الامكان بالنسبة للعقول المتناهية أن تستوعب اللامتناهى . والان من المشروع تماما ضرورة طرح أمثال هذه التساؤلات وان من الضرورى التوصل الى جواب حق عنها . ولكن فى اللحظة الراهنة ليس هناك ما نقوله عن المسألة سوى أن هذه الاسئلة نفسها تكون مشكلة من اهم مشكلات الفلسفة وان كانت من الناحية

الفعلية لم تبحث كاملا الا فى العصر الحديث . أن اليونان لم يطرحوا المسألة (١) ولما كانت هذه المسألة نفسها مشكلة من مشكلات الفلسفة فسوف يكون من المستحسن البدء بعقل منفتح . ان المسألة لايمكن أن تتحدد مسبقا بل يجب بحثها على نحو شامل . فكون العقل المتناهى لدى الانسان لا يستطيع أن يفهم اللامتناهى عبارة قطعية من ضمن العبارات القطعية الشائعة التى تترد من شخص لاخر كما لو كانت بديهية ومن ثم تهيمن على عقول الناس .

لكن معظم من تناولوها وقالوا بهذه العبارة لم يبحثوا فى اساسها بل اخذوها قضية مسلمة ولم يعنوا أنفسهم بالبحث أبعد من هذا . ولكن علينا أولا أن نعرف بالضبط ما الذى نقصده بالضبط بمصطلحات « العقل » و « متناه » و « لامتناه » . ولن نجد أن صعوباتنا تنتهى حتى هناك .

اذن فان الفلسفة تتناول الكون ككل ، وهى لا تأخذ شيئا كقضية مسلمة . وهناك خاصية ثالثة يمكن ملاحظتها على انها شىء مهم بصفة خاصة وأن كنا نمس مسائل لا يوجد بشأنها اتفاق عام دون شك . أن الفلسفة هى محاولة للارتفاع مما هو حسى الى الفكر اللاحسى المحض . وهذا يقتضى بعض الايضاح .

فاذا جاز لنا القول فاننا نعى وجود عالمين مختلفين : العالم الفيزيائى الخارجى والعالم الذهنى الداخلى . فاذا تطلعنا الى الخارج فاننا نعى العالم الاول واذا حدقنا فى الداخل على عقولنا : فاننا نصبح واعين بالعالم الثانى . وقد يبدو خطأ القول بأن العالم الخارجى فيزيائى على نحو محض لانه يتضمن العقول الاخرى . انى على وعى بعقلك وهذا يشكل بالنسبة لى جزءا من العالم الذى هو خارجى بالنسبة لى . لكننى لا اتحدث الان عما نعرفه بالاستدلال بل عما ندركه على نحو مباشر فحسب . اننى لا استطيع أن أدرك عقلك على نحو مباشر بل ادرك فحسب جسمك الفيزيائى ، وفى النهاية يتبين اننى على وعى بوجود عقلك عن طريق

---

(١) لاشك أن استدلالات الشكاك وغيرهم تتضمن هذه المسألة لكنهم لم يتناولوها فى شكلها الحديث المتفرد .

الاستدلال فحسب من الوقائع الفيزيائية المدركة مثل حركات جسمك والاصوات التي تصدرها شفتاك . والعقل الوحيد الذي استطيع أن ادركه على نحو مباشر هو عقلى . اذن هناك عالم فيزيائي خارجي بالنسبة لنا وهناك عالم ذهنى باطنى .

فأى من هذين العالمين يعد اكثرها واقعية على نحو طبيعى ؟ ان الناس سيعدون اكثر هذين العالمين حقيقة هو اكثرها الفة ، وهو ذلك العالم الذي يتصلون به أول ما يتصلون والذى لديهم اكبر خبرة به ، وهذا دون شك هو العالم المادى الخارجى فعندما يولد طفل فانه يستدير بعينيه نحو الضوء الذى هو شيء فيزيائى خارجى . وبالتدريج يحدث له ان يعرف الاشياء المختلفة فى الغرفة . فهو يعرف امه لكن امه هى فى المقام الاول شيء فيزيائى ، انها جسم . ولا يحدث الا بعد فترة طويلة أن تصبح الام بالنسبة للطفل عقلا أو نفسا . وبصفة عامة أن كل تجاربنا الاولى هى عن العالم المادى . ولا يحدث أن تعرف العالم الذهنى أو العقلى الا بالاستبطان ولا تقوم عادة الاستبطان الا فى الشباب أو الرجولة وهى لا تحدث اطلاقا لعدد كبير من الناس . وفى كل هذه السنوات المبكرة التى تحدث فيها المعرفة بالانطباعات أى عندما تتكون اشد إفكارنا باستمرار عن الكون نكون مهتمين فى اغلب الامر بالعالم المادي فحسب . أما العالم الذهنى الذى نكون اقل الفة به فانه يميل الى أن يظهر لنا جميعا شيئا غير حقيقى نسبيا ، يبدو عالما من الظلال ، ويصبح اتجاه عقولنا ماديا .

وما قلته عن الفرد صادق بالمثل على العرق ، فالانسان البدائى لا يتربى على وقائع ذهنه فالضرورة ترغمه على أن يكرس معظم حياته للحصول على الطعام ودفع الاخطار التى تهدده دوما من الاشياء المادية الاخرى . وحتى بيننا فان غالبية الناس عليهم أن يمضوا معظم وقتهم فى النظر الى الجوانب المختلفة للاشياء الخارجية بالنسبة لهم . وبالتدريب الفردي لكل إنسان ، وبعادة الوراثة الطويلة يميل الناس حينئذ الى اعتبار العالم الفيزيائى اكثر حقيقة من العالم العقلى .

ونجد وفرة من البديهيات على هذا فى بناء اللغة الانسانية . فنحن نسعى الى شرح الغريب عن طريق ما هو معروف تماما ونحن نحاول أن نعبر عن غير المألوف فى اطار المألوف . وسوف نجد أن اللغة تسعى دائما الى التعبير عن العقل بالمماثلة مع ما هو فيزيائى . فنحن نتحدث عن الانسان باعتباره مفكرا « واضحا » . فالوضوح صفة للاشياء الفيزيائية . فالماء يكون واضحا أو صافيا اذا لم تكن به شوائب من المادة فيه . ونحن نقول ان أفكار الانسان مضيئة . ونحن نقوم بتشبيه مستمد من الضوء المادى . ونحن نتحدث عن تكون فكرة لدينا « فى مؤخرة عقلنا » . « أى المؤخرة ؟» هل للعقل مقدمة ومؤخرة ؟ اننا نتحدث عنه كما لو كان شيئا فيزيائيا يشغل مكانا . اننا نتحدث عن عادات ذهنية خاصة « بالانتباه ». والانتباه يعنى مد العقل أو توجيهه فى اتجاه خاص . اننا نتامل عن طريق عكس أفكارنا وهذا يعنى عكس أفكارنا على ذاتها . ولكن اذا تحدثنا حرفيا فان الاشياء الفيزيائية يمكن أن تمتد وتستدير وتنحنى . وعندما نريد أن نعبر عن شىء ذهنى فاننا نتحدث عنه عن طريق المماثلة . اننا نتحدث عنه فى اطار الاشياء المادية الفيزيائية . وهذا يبين كيف أن ماديتنا عميقة الجذور. ولو كان العالم العقلى اكثر الفة وحقيقة لنا عن العالم المادى لكانت اللغة قد بنيت على المبدا العكسى . أن اقدم كلمات اللغة كانت ستعبر عن الحقائق العقلية ولكان علينا بعد هذا أن نحاول التعبير عن الاشياء الفيزيائية عن طريق المماثلات العقلية .

وعادة ما يسمع الانسان فى الشرق عن المثالية الشرقية مقابل المادية الغربية مثل هذه العبارات قد تحتوى على بعض الحقيقة النسبية . ولكن اذا كانت تعنى انه يوجد فى الشرق او فى اى مكان آخر فى العالم عرق من الشعوب مثاليون بطبعهم فانها تكون عبارات جوفاء فالمادية مغروسة فى جميع الناس . ونحن نولد ماديين سواء كنا شرقيين أم غربيين . ومن ثم عندما تحاول أن نفكر فى الاشياء التى تعد غير مادية مثل الله او النفس . فان الامر يقتضى مجهودا مستمرا وكفاحا هائلا لتجنب تصورها كاشياء مادية وهذا يبدو مناهضا للامور . وربما كانت هناك مئات الآلاف من السنين من المادية المتوارثة ضدنا . والفكرة الشائعة عن الاشباح تفسر هذا ، فان أولئك الذين يؤمنون بالاشباح افترض انهم يعتبرونها كنوع

من النفوس غير المتجسدة . أن شخوص الاشباح فى المجلات تظهرها كما لو كانت تتكون من مادة لكنها مادة من نوع « رقيق » أشبه بالبخار . وهناك مذاهب فكرية هندية معينة تنظر الى نفسها على أنهـا مثالية مع هذا تعلمنا أن الفكر أو العقل نوع دقيق من المادة للغاية ادق من اى مادة يتناولها عالم الفيزياء أو الكيمياء . وهذا مثير لانه يكشف عن أن المؤلفين القائلين بأمثال هذه الافكار يشعرون شعورا غامضا أنه من الخطأ التفكير فى الفكر كما لو كان مادة لكنهم غير قادرين على التفكير فيه على نحو آخر وذلك بسبب مادية الانسان الكامنة فيحاولون أن يكفروا عن خطئهم بجعل المادة مادة « رقيقة » . وبطبيعة الحال هذا لغو شأن اعتذار الام عن ولادتها لطفل غير شرعى بقولها انه طفل « صغير » جدا . فهذه المادة « الرقيقة » مادية شأن الرصاص أو النحاس . ومثل هذه المذاهب مادية محض ، الا انها تصور الصعوبة الفريدة التى يواجهها العقل العادي فى محاولته الارتفاع من التفكير الحسى الى التفكير اللاحسي ، وهو يصور المادية الكامنة فى الانسان .

ان هذه النزعة المادية الانسانية الطبيعية هي ايضا سبب التصوف والرمزية . فالتفكير الرمزى يحتوى بالضرورة على حدين . الرمز والحقيقة التى يرمز اليهـا والرمز هو دائما شيء حسى أو مادى أو أنه صورة ذهنية لمثل هذا الشيء والحقيقة هى دائما شيء لا حسى . ولما كان العقل الانسانى يجد نفسه دائما يخوض فى كفاح مميت للتفكير على نحو لا حسى فانه يسعى الى مساعدة نفسه بالرموز ، فهو يتناول شيئا ماديا ويجعله يرمز الى الشيء غير المادى الذى هو شيء واه حتى يصعب التقاطه . وهكذا نتحدث عن الله باعتباره « نور الأنوار » . ولاشك أن هذا تعبير طبيعى للغاية عن الوعى الدينى وله معناه ، لكنه ليس الحقيقة العارية ، فالنور هو وجود فيزيائى والله ليس نورا تماما كما انه ليس حرارة أو كهرباء . أن الناس يتحدثون عن الرمزية كما لو كانت شيئا ساميا ورائعا . انهم يقولون : « يالها من قطعة مثيرة من الرمزية ! » لكن الرمزية فى الحقيقة هى علامة على عقل غير صارم . وهى علامة على ضعفنا لا على قوتنا فجذرها قائم فى النزعة المادية وهى نتاج وصياغة اولئك الذين هم غير قادرين على الارتفاع الى ما فوق المستوى المادى .

والان : الفلسفة هى فى جوهرها محاولة لتجاوز هذا النوع من التفكير الرمزى والتصوق للوصول الى الحقيقة العارية والتقاط ما وراء الرمز كما هو فى حد ذاته . وهذه الاشكال الدنيا من التفكير هى عون لاولئك الذين هم انفسهم فى مستوى ادنى من مستواهم لكنهم ارهاص لاولئك الذين يسعون الى الوصول الى اعلى مستوى من الحقيقة .

وغالبا ما يقال ان الفلسفة هى موضوع صعب ومعضل وتكمن صعوبتها فى الاغلب فى محاولة التفكير على نحو غير حسى . وعندما نصل الى اى شئ فى الفلسفة يبدو انه يتجاوزنا فاننا سوف نجد بصفة عامة ان جذر المشكلة يكمن فى اننا نحاول ان نفكر فى الاشياء غير الحسية بطريقة حسية ، اى اننا نحاول ان نكون صورا ذهنية لها فان كل الصور الذهنية تتكون من مواد حسية ، ومن ثم لا تكون مثل هذه الصورة ملائمة للتفكير المحض . وتستحيل المبالغة فى هذه الصعوبة ، فحتى اعظم الذهنية قد خضع لها . وسوف يشير دائما الى انه عندما يفشل فيلسوف عظيم مثل بارمنيدس او افلاطون ويبدأ فى التخبط فى المصاعب فالسبب عادة هو انه بالرغم من احرازه لحظة من اللحظات للتفكير المحض فانه يغوص ثانية ويستبده التفكير الحسى وانه يحاول تكوين صورة ذهنية لما هو وراء قوة اى من مثل هذه الصور لعرضه ومن ثم يقع فى التناقضات وعلينا ان نضع هذا دائما نصب اعيننا فى دراسة الفلسفة .

وفى الازمنة الحديثة ، تنقسم الفلسفة الى الميتافيزيقا التى هى نظرية الحقيقة وفلسفة الاخلاق وهى نظرية الخير وعلم الجمال وهو نظرية الجميل . وعلى اية حال فان التقسيمات الحديثة لا تناسب بالمرة الفلسفية اليونانية ، ولهذا يفضل ترك الاقسام الطبيعية تتطور بنفسها ونحن نتصاعد بدلا من محاولة ارغام مادتنا الى التكيف مع هذه الاشكال .

فاذا تطلعنا الان الى العالم وتساءلنا فى اية افكار وفى اية عصور قد احرز ذلك التفكير الذى حاولنا وصفه درجة عليا من التطور فاننا لن نجد مثل هذا التطور الا فى اليونان قديما وفى اوربا الحديثة . لقد كانت هناك حضارات عظمى فى مصر والصين واشور وهكذا . ولقد انتجت هذه

الحضارات الفن والدين ولكن ما من فلسفة يمكن الحديث عنها وحتى روما القديمة لم تضف شيئا الى معرفة العالم الفلسفية فمن يسمون بفلاسفتها ماركوس اورليوس وسنكا وابكتيتوس ولوكريشيوس لم يقدموا أى مبدأ جديد من الناحية الجوهرية ، فهم كانوا مجرد تلامذة للمدارس اليونانية والذين قد تكون كتاباتهم ذات اهمية وشعور نبيل لكن أفكارهم الجوهرية لا تحتوى شيئا لم يتطور من قبل عند اليونان .

والحالة بالنسبة للهند اكثر مدعاة للشك فالاراء قد تختلف عما اذا كان للهند فلسفة اصلا . ان الاوبانيشاد تحتوى على تفكير دينى — فلسفى من نوع ما . وبعد هذا تكونت لدينا ما يسمى بمدارس الفلسفة الست . والاسباب التى تدعو الى عدم ادراج هذا التفكير الهندى عادة فى تواريخ الفلسفة تكمن فى الاتي :

اولا : الفلسفة فى الهند لم تفصل نفسها اطلاقا من الاحتياجات الدينية والعملية ونادرا ما نجد المعرفة المثالية فى حد ذاتها فالمعرفة مرغوبة لا لشىء سوى أن تكون وسيلة للخلاص . يقول ارسطو أن الفلسفة والعلم جذورهما فى الدهشة — الرغبة فى المعرفة والفهم من أجل المعرفة والفهم فى حد ذاتهما . غير أن جذور التفكير الهندى قائم فى قلق الفرد للخلاص من شرور الوجود ومصائبه . وهذه ليست بالروح العلمية بل الروح العملية ، وهى السبب فى مولد الاديان لا الفلسفات . وبطبيعة الحال من الخطأ تصور ان الفلسفة والدين منفصلان كلية ولا يوجد أساس مشترك بينهما ، فهما فى الواقع على صلة قربى أساسا لكنهما أيضا متمايزان وربما كانت اصدق نظرة اليهما هى أنهما متماثلان فى الجوهر ومختلفان فى الشكل فجوهرهما هو الحقيقة المطلقة وعلاقة جميع الاشياء بما فى ذلك الانسان — بتلك الحقيقة المطلقة . ولكن بينما تعرض الفلسفة هذا الموضوع على نحو علمى على شكل تفكير خالص فان الدين يعرضه على شكل صور حسية وأساطير وصور خيالية ورموز .

وهذا يفضى بنا الى السبب الثانى الذى يجعل التفكير الهندى يصنف على نحو أفضل على أنه تفكير دينى اكثر منه تفكيرا فلسفيا ، فان هذا التفكير نادرا ما يرتفع أو لا يرتفع اطلاقا من التفكير الحسى الى التفكير المحض . انه تفكير شاعرى اكثر منه تفكيرا علميا . انه تفكير قائم بالرموز والاستعارات بدلا من التفسيرات العقلانية وكل هذا علامة على العرض الدينى — لا الفلسفى — عن الحقيقة . مثلا : التفكير الرئيسى فى الاوبانيشاد هو أن الكون كله مستمد من كائن واحد لا يتغير خالد لا متناه يسمى « برهمان » أو « باراماتمان » . وعندما نصل الى المسألة الحاسمة وهى كيف ظهر الكون من هذا الكائن نجد عبارة على هذا النحو : « على غرار ظهور الالوان فى الشعلة أو الحديد المحمى من الشىء الكامن المطوى آلاف الطيات كذلك جميع الاشياء تظهر من (اللامتغير) وتعود اليه ثانية » أو مرة أخرى : « كما أن النسيج يصدر عن العنكبوت وكما تنطلق الشرارات الصغيرة من النار فكذلك من النفس الواحدة تنطلق كل الحيوانات الحية وكل العوالم وكل الالهة وكل الكائنات » . أن هناك آلافا من أمثال هذه العبارات فى الاوبانيشاد . ولكنه واضح أن هذه العبارات لا تفسر شيئا ولا تحاول أن تفسر شيئا ، فهى ليست سوى كنايات أو تشبيهات ضحلة ، انها صور شاعرية اكثر منها تفكيرا علميا . وهى قد تشبع الخيال والمشاعر الدينية لكنها لا تشبع الفهم العقلى . أو مرة أخرى عندما يصف « كريشنا » — فى بها جافات — جيتا — نفسه على أنه القمر وسط منازل القمر والشمس بين النجوم وميرو وسط الجبال ذات القمم العالية فانه من الواضح أننا أمام مجرد تراكم صورة حسية اثرة على صورة حسية دون مزيد من الفهم عن طبيعة الكائن المطلق فى حد ذاته . أن القمر والشمس وميرو هى أشياء حسية فيزيائية وهذا تفكير حسى كلية على حين أن هدف الفلسفة هو الارتفاع الى التفكير المحض . وفى أمثال هذه الفقرات لا تزال على مستوى الرمزية والفلسفة لا تبدا الا

عند تجاوز الرمزية . ومما لا شك فيه أنه يمكننا أن نتخذ الخط الذاهب الى أن تفكير الانسان عاجز عن التقاط اللامتناهى فى حد ذاته ونستطيع أن نرتد ثانية الى الرموز . لكن هذه مسألة أخرى ، وسواء كان ممكنا أم مستحيلا الارتفاع من التفكير الحسى الى التفكير الخالص فان الفلسفة هى أساسا محاولة للقيام بهذه المحاولة .

وأخيرا ، يستبعد التفكير الهندى عادة من تاريخ الفلسفة لان هذا التفكير — مهما تكن طبيعته — قائم خارج التيار الرئيسى للتطور الانسانى ، فهو يستبعد بسبب وجود حواجز جغرافية أو غيرها . وبالتالى مهما تكن قيمته فى حد ذاته فانه لم يمارس الا تأثيرا واهنا على الفلسفة بصفة عامة .

وأحيانا ما يثير المستشرقون انفسهم أن الفلسفة اليونانية قد نبعت من الهند ،واذا كان هذا صحيحا فان هذا سيكون له تأثير بالغ على عبارتنا فى آخر فقرة سابقة . لكن الامر ليس صحيحا . لقد ساد الاعتقاد بأن الفلسفة جاءت من « الشرق » لكن المقصود بهذا مصر . وحتى هذه النظرية جرى التخلى عنها . ان الثقافة اليونانية — وخاصة الرياضة والفلك — تدين بالكثير لمصر ، لكن اليونان لا تدين بفلسفتها لهذا المصدر . والرأى القائل بأنها ولدت على أيدى كهنة الاسكندرية وغيرهم الذين كان دافعهم وهم يعرضون انتصارات الفلسفة اليونانية على أنها مستمدة من مصر انما يتملق زهوهم القومى . لقد كان شيئا عظيما طيبا أن يقولوا : « لابد أن هذا جاء منا » . لقد كان هناك دافع مماثل بالضبط كامن وراء الزعم الاستشراقى بأن الفلسفة اليونانية جاءت من الهند . ولا يوجد أى دليل على هذا ، فهذا الرأى قائم أساسا على تشابه مفترض بين الهند واليونان ، لكن هذا التشابه فى الحقيقة هو تشابه أسطورى . فالطابع الكلى للفلسفة اليونانية أوربى وغير شرقى حتى النخاع . وعادة ما يطرح مذهب اعادة التناسخ . أن هذا المذهب الهندى الطابع يقول به الفيثاغوريون ومنهم انتقل الى أمبيدوكليس وأفلاطون . لقد استمده الفيثاغوريون من النحلة الاورفية التى قد يكون انحدر اليها من الهند بشكل غير مباشر وأن كان هذا أيضا غير مؤكد وهو موضع الشك فى

الحقيقـة . ولكن حتى لو كان هـذا حقيقيا فانه لا يبرهن على شىء . فالتناسخ ليست له الا أهمية ضئيلة فى الفلسفة اليونانية . وحتى عند أفلاطون الذى استغله استغلالا كبيرا غير جوهرى بالنسبة للافكار الرئيسية لفلسفته ولا يرتبط بها الا ارتباطا مصطنعا . وأن تأثير هذا المذهب على فلسفة افلاطون كان تأثيرا سيئا فقد كان مسئولا الى حد كبير عن الخطأ الكبير فى فلسفته مما اقتضى الامر وجود أرسطو لتصويبه . وكل هذا سيتضح عندما نبحث فى مذهبى افلاطون وارسطو .

ان أصل الفلسفة اليونانية ليس قائما فى الهند أو مصر أو أى قطر خارج اليونان . لقد كان اليونان انفسهم هم وحدهم المسئولين عنها . وليس الامر كما لو كان التاريخ يرتد بفكرهم فحسب الى موضع كان عنده متطورا من قبل ولا يستطيع تفسير بداياته . اننا نعرف تاريخ الفلسفة اليونانية منذ المهد اذا جاز لنا القول بذلك . وفى الفصلين القادمين سوف نرى أن المحاولات اليونانية . الاولى كانت الى حد كبير محاولات مفكر مبتدىء فكانت فجة بلا تشكيل أو ملامح وسيكون من الضلال افتراض انهم لم يقوموا بهذه المحاولات البسيطة لانفسهم . ومن هذه البدايات الفجة نستطيع أن نتتبع التطور الكلى بالتفصيل حتى ذروته عند أرسطو وما بعد أرسطو . ومن ثم ليست هناك حاجة الى افتراض وجود تأثير خارجى فى أى موضع .

تبدأ الفلسفة اليونانية فى القرن السادس قبل الميلاد . وهى تبدأ عندما حاول الناس لاول مرة أن يدلوا برد علمى عن سؤال : « ما هو تفسير العالم ؟ » وقبل هذه الحقبة كانت لدينا بالطبع الاساطير والاراء عن نشأة الكون ولا هوتيات الشعراء . لكنها لا تحتوى على أى محاولة لطرح تفسير طبيعى للاشياء ، فهى تمت الى مجالات الشعر والدين لا الفلسفة .

وعندما نتحدث عن فلسفة اليونان لا يجب أن نفترض أننا نشير فحسب الى الارض الام التى نسميها الان اليونان . ففى العصور القديمة للتاريخ هاجر يونانيو الارض الام الى جزر بحر ايجه وصقلية وجنوب

ايطاليا وساحل آسيا الصغرى وفى أماكن اخرى وأسسوا مستعمرات مزدهرة . وتشمل يونان الفلسفة كل هذه الاماكن ولهذا يجب البحث عنها عرقيا أكثر من البحث عنها أرضيا أو جغرافيا . فهى فلسفة قوم للعرق اليونانى أينما كان مستواهم ، وفى الحقيقة ، أن أول فترة من الفلسفة اليونانية تتناول على نحو مطلق افكار أولئك اليونانيين المستعمرين. ولم يحدث الا مع سقراط أن بدأت الفلسفة تنتقل الى الارض الام .

وتنقسم الفلسفة اليونانية على نحو طبيعى الى ثلاث فترات : يمكن وصف الفترة الاولى بشكل غير دقيق على أنها فترة الفلسفة السابقة على سقراط وأن كانت لا تشمل السوفسطائيين الذين كانوا معاصرين وسابقين فى أن واحد على سقراط . وهذه الفترة هى ظهور الفلسفة اليونانية . ثانيا : الفترة من السوفسطائيين الى أرسطو والتى تشمل سقراط وأفلاطون وهى فترة نضج الفلسفة اليونانية والسمت الحقيقى والذروة القصوى لها هى دون شك مذهب أرسطو . وأخيرا فترة الفلسفة ما بعد أرسطو التى تشكل سقوط وانهيار الفكر القومى . وليست هذه التقسيمات بالتقسيمات المتعسفة فكل فترة لها خصائصها الخاصة سوف توصف فى حينها .

وهناك كلمات قليلة يجب أن تقال عن مصادر معرفتنا بالفلسفة السابقة على سقراط . فاذا أردنا أن نعرف تفكير افلاطون وأرسطو عن أية مسألة فليس أمامنا الا الرجوع الى مؤلفاتهما . غير أن اعمال الفلاسفة السابقين لم تصل الينا الا على شكل شذرات كما أن عددا كبيرا من هؤلاء الفلاسفة لم يدونوا آراءهم كتابة . ومعرفتنا بمذاهبهم هو نتيجة جهد دؤوب قام به الدارسون للمادة المتاحة . ولحسن الحظ كانت هذه المادة ثرة ويمكن تقسيمها الى ثلاث مجموعات : أولا شذرات الكتابات الاصلية للفلاسفة أنفسهم وهذه كانت فى حالات عديدة طويلة وهامة وفى حالات أخرى كانت نادرة . ثانيا هناك اشارات عند أفلاطون وأرسطو ومن اكثرها أهمية ما نجده فى المقالة الاولى من كتاب « الميتافيزيقا » لارسطو الذى هو تاريخ للفلسفة حتى عصره وهو أول محاولة مسجلة لكتابة تاريخ للفلسفة . ثالثا : هناك مادة هائلة من المصادر بعضها قيم وبعضها عديم القيمة واردة فى مؤلفات المفكرين المتأخرين ولكن فى العصر القديم .

الفصل الثاني

الأيونيــون

يمت اقدم فلاسفة اليونان لمـــا سمى فيما بعد بالمدرسة الايونية . والاسم مشتق من أن الممثلين الرئيسيين الثلاثة لهذه المدرسة وهم طاليس وانكسماندريس وأنكسمانس كلهم من أيونيا اى من ساحل آسيا الصغرى.

طـــاليس

يعد طاليس مؤسس اقدم مدرسة فى التاريخ مؤسس وأب الفلسفة كلها . لقد ولد حوالى ٦٢٤ ق . م ومات حـــوالى ٥٥٠ ق . م وهـــذه التواريخ تقريبية ويجب ان يكون مفهوما ان الشيء نفسه صـــادق تقريبيا بالنسبة لتواريخ الفلاسفة الاول . ويختلف الدارسون المختلفون احيانا فى حوالى عشر سنين فى التواريخ التى يقـــولونها . ونحن لن ندخـــل فى جدل حول هذه المسائل على الاطلاق لانها بلا اهميـــة . ويجب أن يكون مفهوما طوال هذه المحاضرات ان التواريخ الواردة تقريبية .

على اية حال كان طاليس معاصرا لصولون وكروسيوس . وكان مشهورا فى القـــديم بتعاليمه الرياضة والفلكية وحصـــافتة العمليـــة وحكمته . ويرد اسمه فى كل احصـــــاء للحكماء السبعة . وقصـــة الحكماء السبعة غير تاريخية . لكن لما كانت قوائم اسمائهم ترد لـــــدى الكتاب المختلفين على نحو متباين بينما يرد اسمه عندهم جميعا فان هذا يدل على مدى التقدير الذى كان القدماء يكنونه له . ولقد حدث كسوف للشمس عام ٥٨٥ ق . م ويقال ان طاليس تنبأ به وكان هذا عمـــلا فذا بالنسبة لفلك تلك الازمان . ولابد انه كان مهندسا عظيما لانه قام بتحويل مجرى نهر هاليس عندما كان كروسوس وجيشه عاجزين عن عبوره . ولا يعرف شيء آخر عن حياته بالرغم من وجود قصص عنه مشكوك فى صحتهـــــا .

ولم تكن هناك كتابة لطاليس واردة حتى فى زمن ارسطو ويسود الاعتقاد انه لم يكتب شيئا . وتتألف فلسفته — اذا جاز لنا أن نسميها فلسفة بقدر ما نعرف — من قضيتين : أولا : أن اصل الاشياء جميعا هو الماء وكل شيء يعود الى الماء . وثانيا : أن الارض قرص مسطح مستو يطفو على الماء . والقضية الاولى التى هى القضية الرئيسية تعنى أن الماء هو النوع الاولى الواحد للوجود وان كل شيء آخـر فى الكون ليس الا مجرد تغير للماء . ولابد أن ينشأ سؤالان على نحو طبيعى : لماذا اختار طاليس الماء مبدأ أول ؟ وبأية عملية يمكن للماء — فى رايه — أن يتغير الى الاشياء الاخرى ، كيف تشكل الكون ماء ؟ ونحن لا نستطيع أن نجيب عن كلا السؤالين على وجه اليقين . يقول ارسطو أن قد يكون طاليس على الارجح قد استمد رايه من ملاحظة أن تغذية جميع الاشياء من الرطوبة وان الحرارة الفعلية نفسها تتولد منها وان الحياة الحيوانية مستمدة من الماء . . . ومن كون بذور الاشياء جميعا ذات طبيعة رطبة وان الماء مبدأ أول لكل الاشياء الرطبة قد يكون هذا هو التفسير الحق . لكن يلاحظ انه حتى ارسطو يستعمل كلمة « على الارجح » ومن ثم يضفى على عبارته مجرد ترابط عرضى . أما كيف ظهـر الكون — فى راى طاليس — من الماء فهى مسألة أكثر مدعاة للشك . واغلب الظن انه لم يطرح على نفسه هذا التساؤل ولم يدل بأى تفسير . وعلى أية حال لم يعرف شيء بهذا الصدد .

ولما كان هذا هو لب وجوهر تعاليم طاليس فاننا قد نتساءل — على نحو طبيعى — عن السبب الذى يدعو الى ضرورة منحه لقب اب الفلسفية على اساس هذه الفكرة الفجة وغير المتطورة . لماذا يجب أن يقال أن الفلسفة بدأت هنا بصفة خاصة ؟ ان دلالة طاليس ليست فى ان لمائه الفلسفى أية قيمة فى ذاته بل فى انه كان أول محاولة مسجلة لشرح الكون على مبادىء طبيعية وعلمية دون عون من الاساطير والالهة المصطبغة بصبغة انسانية . زيادة على ذلك ، فقد طرح طاليس المشكلة وحدد اتجاه وطابع كل الفلسفة السابقة على سقراط . ولقد كان التفكير الاساسى فى تلك الفترة انه لابد أن يوجد وراء التكثر فى المعالم مبدأ اقصى واحد . وكانت المشكلة بالنسبة لجميع الفلاسفة من طاليس الى

انكساجوراس هى طبيعة ذلك المبدأ الاول الذى صدرت منه جميع الاشياء. وكل مذاهبهم هى محاولات للاجابة عن هذا التساؤل ويمكن تصنيفهم حسب ردودهم المختلفة ، وهكذا نجد طاليس يؤكد أن الحقيقة القصوى هى الماء ويحددها انكسماندريس بأنها المادة اللامتناهية ويحددها انكسمانس بأنها الهواء ويحددها الفيثاغوريون بأنهاالعدد ويحددها الايليون بأنها الوجود الكونى ويحددها هيرقليطس بأنها النار ويحددها امبيدوكليس بأنها العناصر الاربعة ويحددها ديمقريطس بأنها الذرات وهكذا .وهكذا كانت الفترة الاولى أساسا كونية بطابعها وكان طاليس هو الذى حدد طابعها . وتكمن اهميته فى أنه أول من طرح المشكلة لا انه أعطى اى حل عقلى لها .

لقد رأينا فى الفصل الاول أن الانسان مادى بشكل طبيعى وان الفلسفة هى حركة مما هو حسى الى التفكير غير الحسى . وكما يجب ان نتوقع بدأت الفلسفة اذن فى المادية . وجاء الجواب الاول عن التساؤل بشأن الحقيقة القصوى ليضع طبيعة هذه الحقيقة فى الشىء الحسى ، فى الماء . والعضوان الاخران فى المدرسة الايونية وهما انكسماندريس وانكسمانس هما أيضا ماديان . ومن أيامهما وطالع يمكننا ان نتتبع الظهور التدريجى للتفكير — مع وجود انقطاعات وتراخيات عرضية — من هذه النزعة الحسية لدى الايونيين عبر مثالية الايليين شبه الحسية الى ذروة التفكير غير الحسى فى مثالية افلاطون وارسطو .ومن المهم ان نضع فى الاعتبار أن تاريخ الفلسفة ليس مجرد خليط أعمى من الاراء والنظريات تتعاقب دون ترابط أو نظام . أنه تطور منطقى وتاريخى كل خطوة تتحدد بالخطوة السابقة وتتجاوز تلك الخطوة السابقة نحو هدف محدد ، والهدف — بالطبع — مرئى بالنسبة لنا لكنه لم يكن مرئيا بالنسبة للمفكرين الاول انفسهم .

ولما كان الانسان يبدأ بالنظر نحو العالم الخارجى لا نحو الداخل الى نفسه فان هذه الحقيقة حددت أيضا طابع الحقبة الاولى من الفلسفة اليونانية . فقد انشغلت فحسب بالطبيعة ، بالعالم الخارجى ولم تنشغل بالانسان الا باعتباره جزءا من الطبيعة . انها تتطلب تفسيرا للطبيعة وهذا القول هو نفس القول بأنها فلسفة كونية فمشكلات

اليونانية تناولها تناولا واهنا بل انها لا تتناوله على الاطـلاق . ولـم يحدث الا عند السوفسطائيين أن التفتت الروح اليونانية نحـو الداخل الى نفسها وبدأت فى النظر الى هذه المشكلات ومع ظهور هذه النظرة نكون قد انتقلنا من الفترة الاولى للفلسفة اليونانية الى فترتها الثانية .

ولما كان الفلاسفة الايونيون جميعا ماديين فهم احيانا ما يسـمون بأصـحاب النزعة المـادية الحية Hyliocists من الكلمة اليونانية Hulé وتعنى المادة .

انكسـماندريس

والفيلسوف التالى فى المدرسة الايونية هو انكسماندريس ولقد كان مفكرا اصيلا وجريئا بشكل كبير . وربما ولد حوالى عام ٦١١ ق.م وتوفى حوالى ٥٤٧ ولقد كان من سكان مـدينة مليتس او ملطيا ويقال انه كان تلميذا لطاليس . وسوف نتبين انه اذن كان معاصرا لطـاليس وان كان صغير السن فلقد ولد فى الوقت الذى كان طاليس فيه مزدهرا وكان اصغر منه بجيل . وكان أول يونانى يكتب بحثا فلسفيا ولسوء الحظ قد فقد . ولقد كان بارزا بسبب معرفته الفلكية والجغرافية وفى هذا الصـدد كان أول من رسم خريطة . ولا تعرف تفاصيل حياته .

لقـد جعل طاليس المبدأ الاقصى للكون هو المـاء . ولقد اتفـق أنكسماندريس مع طاليس ان المبدأ الاقصى للاشياء هو مبدأ مادى لكنه لم يجعله الماء بل لم يعتقد أنه أى نوع خاص من أنواع المادة ، بل هـو بالاحرى مادة بلا تشكيل ولا بتحديد وبلا ملامح بصفة عامة . ان المادة — كما نعرف — هى دائما نوعا خاصا من المادة فهى يجب أن تكون حديدا أو نحاسا أو ماء او هواء او اى شىء آخر . والفرق بين الانواع المختلفـة للمادة فرق كيفى اى اننا نعرف أن الهواء هواء لان له صـفات الهـواء وانه يختلف عن الحديد لان الحديد له صفات الحديد وهكذا . أما المادة الاولى عند انكسماندريس فهى مجرد مادة لم تتخصص بعد لتصبح أنواعا مختلفة للمادة . ولهذا فان هذه المادة بلا صفات وهى هلامية . ولـما

كانت غير متعينة من ناحية الكيف فانها غير محددة من ناحية الكم . لقد اعتقد انكسماندريس أن هذه المادة تمتد الى مالا نهاية فى المكان — والسبب الذى طرحه لقوله بهذا الرأى هو انه لو كان للمادة قدر محدد لكانت قد استنفذت منذ فترة طويلة فى خلق العوالم المتعددة وفنائها . ومن ثم يسمى مادته هذه « اللامتعينة » . وبالنسبة لهذه العوالم المتعددة فان الرأى الشائع عن انكسماندر هو أنه يؤمن بأن هذه العوالم تتتابع فى الزمان وأنه قد خلق فى البداية عالم وتطور وانهار ثم ولد عالم آخر وتطور وانهار وأن هذه الدورة المنتظمة للعوالم تستمر الى الابد . وعلى أية حال فان الاستاذ بيرنت من رأيه أن عوالم انكسماندريس المتعددة لا تتتابع بالضرورة بل هى عوالم موجودة متعاصرة وحسب هذا الرأى قد يوجد أى عدد من العوالم تتواجد فى وقت واحد . ولكن حتى لو كان الامر هكذا لا يزال من الحق أن هذه العوالم قائمة الى الابد بل هى تبدأ وتتطور وتنهار وتخلى خلال الزمن المكان لعوالم اخرى .

والان . كيف تشكلت هذه العوالم المختلفة من مادة انكسماندريس الهلامية التى بلا تحديد؟أن انكسماندريس غامض بصدد هذه المسألة وليس لديه شىء محدد تماما يطرحه : فالمادة اللامتناهية اللامحدودة تنفصل عن طريق عملية متصورة غامضة وتتحول الى « الحار » و « البارد » . والبارد هو الضباب والرطوبة . وهذه المادة الباردة والرطبة تصبح الارض فى مركز الكون .والمادة الحارة تتجمع على شكل محيط نارى حول الارض . والارض التى هى فى المركز كانت فى الاصل سيالة . وحرارة محيط الارض جعلت مياه الارض تتبخر على نحو مضطرد مما أنشأ الغلاف الجوى الذى يحيط بالارض . ولقد كان اليونانيون الاول يعتبرون الهواء والبخار شيئا واحدا . ولما امتد هذا الهواء أو البخار تحت تأثير الحرارة فجر المحيط الساخن الخارجى للنار الى سلسلة من القشرات الهائلة الشبيهة بالعجلات تحيط بالارض وقد تسأل على نحو طبيعى اذا كانت هذه القشرات مكونة من النار فلا نراها تتوهج بشكل مستمر . وجواب انكسماندريس هو ان هذه القشرات التى على شكل عجلات قد تغلفت ببخار كثيف لزج يخفى النار الداخلية عن انظارنا.لكن توجد ثقوب فى غلافنا

البخار على شكل أنابيب منها تتألق النار وتسبب ظهور الشمس والنجوم والقمر . وسوف تلاحظ ان القمر على أساس هذه النظرية يعد جسمـا ناريا وليس كما نعرف نحن سطحا باردا يعكس ضوء الشمس . وهناك ثلاثة من هذه العجلات الاولى الشمس وهى أبعد الاشـياء عن الارض فاوسطها الينا القمر واقربها النجوم الثوابت . وتحتوى القشرات التى على شكل عجلات الاجرام السماوية وهى تدور حول الارض عن طريق تيارات الهواء .ولقد كان انكسماندريس يظن أن الارض التى هى فى المركز أسطوانية لا كرية . والناس يعيشون على قمة هـذه الاسـطوانة او العامـود .

ولقد طور انكسماندريس ايضا نظريةمدهشة عن أصل الكائناتالحية وتطورها . ففى البدء كانت الارض سـيالة ومع الجفـاف التدريجى عن طريق تبخير هذا السيلان تولدت الكائنات الحية من الحرارة والرطوبة . وكان أول الكائنات مخلوقات دنيا ثم تطورت تدريجيا الى أجهزة عضوية أرقى عن طريق التكيف مع بيئاتها . ولقد كان الانسان فى البدء سمكة حية فى الماء ومع الجفاف التدريجى وجدت مناطق من الارض عـالية وجافة وهاجرت الحيوانات البحرية الى الارض ثم أصبحت زعانفها عن طريق التكيف اطرافا ملائمة للحركة على الارض . والتشابه بين هذه النظرية البدائية مع النظريات الحديثة عن التطور تشابه واضح ملحوظ . ومن السهل المبالغة فى أهميتها لكن من الواضح تماما ان انكسماندريس قد تطرق — بضربة حظ سعيدة — الى الفكرة الرئيسية عن تكيف الانواع مع بيئاتهـا .

أن تعاليم انكسماندريس أنما تظهر تقدما ملحوظا يتجاوز وضـع طاليس . فلقد علم طاليس أن المبدأ الاول للاشياء هو الماء . أما المـادة الهلامية عند انكسماندر فانها من الناحية الفلسفية تشكل تقدما عن الماء فهى تظهر عملية التفكير والتجـديد .

ثانيا : لقد حاول انكسماندريس أن يطبق هذه الفكرة وأن يستخلص منها العالم الموجود ، فلقد ترك طـاليس مشكلة كيف تطور الماء الاولي الي عالم دون حل تماما .

انكسمانس

لقد كان أنكسمانس مثل المفكرين السابقين من سكان مدينة مليتس . لقد ولد حوالى عام ٥٥٨ ق . م ومات حوالى ٥٢٤ ق . م لقد كتب رسالة بقيت منه شذرة صغيرة.لقد اتفق مع طاليس وانكسماندريس أن المبدأ الاول للكون مادى وهو مثل طاليس نظر اليه على انه نوع محدد من المادة وليس مادة غير محددة كما ذهب انكسماندريس.لقد أعلن طاليس أن المادة هى الماء واعتبرها انكسمانس الهواء وهذا الهواء — مثل مادة انكسماندريس — يمتد دون حدود عبر المكان.والهواءفىحالة حركة دائما وله قوة الحركة الكامنة فيه وهذه الحركة تتسبب فى تطور الكون من الهواء . وبالنسبة للعملية العاملة لهذا التطور حدد انكسمانس عمليتين متعاكستين هما : (١) التخلخل و (٢) التكثيف : التخلخل هو مثل الحرارة أو الحرارة المتنامية ، والتكثيف هو البرودة المتنامية . أن الهواء بالتخلخل يصبح نارا والنار المتولدة للاعلى على الهواء تصبح النجوم وبالعملية العكسية الخاصة بالتكثيف يصبح الهواء أولا سحبا وبالدرجات الاشد من التكثيف يصبح ماء وترابا وصخورا على التعاقب . والعالم يدور فى مجرى الزمن من جديد ويستحيل الى هواء أولى .وانكسمانس — مثل انكسماندريس — قال بنظرية العوالم اللامتناهية وهذه العوالم متعاقبة حسب الرأى التقليدى ولكن هنا مرة أخرى يرى الاستاذ بيرنت أن هذه العوالم اللامتناهية قد تكون متعايشة معا أو متعاقبة على السواء . وقد رأى انكسمانس أن الارض قرص مسطح كاف على الهواء .

يبدو أن أصل نظرية الهواء عند انكسمانس ترجع الى أن الهواء على شكل تنفس هو مبدأ الحياة . وتلوح آراء انكسمانس لاول وهلة تدهورا عن مكانة انكسماندريس لانه يرجع ثانية الى وضع طاليس لصالح مادة محددة تعد هى المبدأ الاول . ولكن فى مجال واحد على الاقل يوجد هنا تقدم عن انكسماندريسفهذا الاخير كان غامضا بصدد كيف يتاتى للمادة الهلامية أن تتمايز الى عالم الاشياء . ولقد حدد انكسمانس هذا على انه عمليتا التخلخل والتكثيف . فاذا آمنت — كما فعل الفيزيائيون الاول — أن كل نوع مختلف من المادة هو نوع أقصى للمادة فان مشكلة اختلاف

الصفات الخاصة بالعناصر الموجودة تظهر : فمثلا ، اذا كانت هذه الورقة تتكون حقا من الهواء فكيف نحسب لونها وصلابتها ونسيجها الخ ؟ أما أن هذه الصفات يجب أن تكون فى الهواء الاصلى أولا يجب أن تكون فاذا كانت الصفات توجد فيه اذن فان الهواء لن يكون مادة واحدة متجانسة حقا . بل يجب أن يكون ببساطة خليطا من أنواع المادة . واذا لم تكن الصفات موجودة فى الهواء فكيف تنشأ هذه الخواص ؟ كيف يمكن لهذا الهواء الذى ليس فيه صفات الاشياء التى نراها أن يبعثها ؟ وأبسط طريقة للخروج من المأزق هو تأسس صفة على صفة وتفسير الصفة الاسبق بالقدر أو المقدار أى بالزيادة أو النقصان فى المادة الموجودة فى الحجم نفسه . وهذا هو بالضبط المقصود بالتخلخل والتكثيف ، فالتكثيف يحدث من ضغط المزيد من المادة فى الحجم نفسه والتخلخل يفضى الى العملية العكسية والضغط الشديد للهواء أى مقدار كبير منه فى حيز صغير قد يفض ىالى ظهور صفات مثل التراب والحجارة والثقل والصلابة واللون الخ .

ومن ثم فان انكسمانس يعد الى حد ما مفكرا اكثر منطقية وتحديدا عن انكسماندريس ولكن لايمكن أن يقارن به فى الروعة والاصالة فى مجال الفكر .

المفكرون الايونيون الآخرون

لقد تناولنا المفكرين الرئيسيين الثلاثة فى المدرسة الايونية . ولقد كان هناك آخرون لكنهم لم يضيفوا شيئا جديدا لاراء هؤلاء الثلاثة ، وهم يتبعون أما طاليس او انكسمانس فى القول بمبدأ العالم اما انه ماء أو أنه هواء . فهيبون مثلا يتبع طاليس والعالم عنده مؤلف من الماء . ويتفق ادا يوس مع انكسمانس من أن العالم مستمد من الهواء . أما ديوجين الابوللونى فهو وحده المميز نظرا لانه كان يعيش فى زمن متأخر للغاية ، لقد كان معاصرا لانكساجوراس وكان معارضا لتعاليم ذلك الفيلسوف الاكثر تقدما ووضع مقابلها المادية الفجة لدى المدرسة الايونية . ولقد اعتبر الهواء هو أساس الاشياء جميعا .

الفصل الثالث

الفيثـــاغوريون

لا يعرف الكثير عن حياة فيثاغوراس . لقد انحدرت الينا ثلاث سير من العالم القديم لكنها كتبت بمئات السنين بعد وجود فيثاغوراس وهى مليئة بنغمة من الخيال المبالغ فيه وتمتلىء بقصص المعجزات والاعاجيب التى قام بها.ويبدو أن جميع أنواع الاساطير الخيالية قد تجمعت منذ وقت مبكر حول حياته مما يحجب عنا التفاصيل التاريخية الفعلية . وعلى اية حال لم تعرف سوى وقائع محددة قليلة.لقد ولد بين ٥٨٠ق٠م٠و٥٧٠ق٠م٠ فى ساموس وفى حوالى منتصف العمر هاجر الى كروتونا فى جنوب ايطاليا.

وتمضى الاسطورة قائلة أنه قبل أن يصل الى جنوب ايطاليا تجول كثيرا فى مصر وبلدان الشرق الاخرى . وعلى اية حال لا يوجد دليل تاريخى على هذا وليس هناك شىء لايدعو الى احتمال أن فيثاغوراس قام بهذه الرحلات ولكن لايمكن تقبل هذا على انه حقيقة ثابتة .وتقوم الاسطورة على اساس النغمة الشرقية الواردة فى مذهبه . ولقد وصل فى منتصف عمره الى جنوب ايطاليا واستقر فى كروتونا وهناك اسس الجمعية الفيثاغورية وعاش لعدة سنوات على رأسها . ولا تعرف على وجه اليقين حياته المتاخرة وتاريخ وفاته .

ومن المهم الان ان نلاحظ ان الجمعية الفيثاغورية ليست أساسا مدرسة للفلسفة على الاطـــلاق ، فلقد كانت فى الحقيقة نحلة دينيـــة وخلقية ، انها جمعية للمصلحين الدينيين . لقـــد كانوا على صلة وثيقة بالنحلة الارفية وأخذوا منها الايمان بتناسخ الارواح بما فى ذلك تناسخ أرواح الناس الى الحيوانات . ولقد علموا أيضا مذهب « عجلة الاشياء » وضرورة « التحرر » منها وبهذا يمكن أن يهرب الانسان من عجلة الحياة المتناسخة . وهكذا شاركوا النحلة الارفية فى الايمان بمبدأ التناسخ . ولقد آمنت النحلة الارفية« بالتحرر »من عجلة الحياة وهذا يتم بالاحتفالات والطقوس الدينية . ولقد كان لدى الفيثاغوريين طقوس مشابهة لكنهم أضافوا اليها الايمان فان التربية العقلية وتعليم العلم والفلسفة وبصفة عامة التامل العقلى للاشياء المطلقة فى الكون ذات عون كبير فى « تحرر »

النفس . ومن هذا ظهر الاتجاه الى تطوير العلم والفلسفة وبالتدريج أحرزت فلسفتهم شبه استقلال عن طقوسهم الدينية وهذا يبرر لنا اعتبارها فلسفة .

أن الاراء الاخلاقية الفيثاغورية هى آراء ذات طابع دينى وزاهد . لقد أصروا على التطهير الكامل للحياة فى أعضاء الطائفة . واصروا على الامتناع عن تناول اللحوم وأن كان هذا تطورا حدث فيما بعد،ونحن نعرف أن فيثاغوراس نفسه لم يكن نباتيا كاملا .ولقد حرموا أكل البقول وارتدوا زيا خاصا بهم . وقالوا ان الجسم سجن أو مقبرة للنفس . وقالوا أن الانسان لا يجب أن يحاول « التحرر » بالانتحار لان الانسان هو ملكية الله ، أنه الوديعة الخاصة بالله . انهم لم يكونوا سياسيين بالمعنى الحديث لكن اجراءاتهم العملية ترقى الى أكبر تدخل ممكن فى السياسة . ويبدو أن الفيثاغوريين حاولوا أن يفرضوا نظامهم على المواطنين العاديين فى كروتونا . وقد استهدفوا اخضاع الدولة لنظامهم وقد استحوذوا بالفعل على حكم كروتونا لفترة قصيرة . وأدى هذا الى هجمات على الطائفة ومحاكمة أعضائها . وعندما كان يقال للمواطن البسيط فى كروتونا أنه مطلوب منه الا ياكل البقول وأنه لايستطيع أن ياكل كلبه تحت أية ظروف فانه يجد أن الامر مبالغ فيه . وحدثت محاكمة عامة وأحرق المقر العام للفيثاغوريين وتشتتت الطائفة وقتل اعضاؤها أو نفوا . وحدث هذا بين ٤٤٠ ق . م و ٤٣٠ ق . م . وبعد هذا بعدة سنوات جرى أحياء الجمعية وواصلت أوجه نشاطها لكننا لم نعد نسمع عنها بعد القرن الرابع قبل الميلاد .

لقد كانت اذن جماعة صوفية وطور الفيثاغوريون الطقوس والاحتفالات والاسرار الخاصة بهم . ومحبة الاسرار هذه وطابعهم العام باعتبارهم أصحاب معجزات وصلت الى مرتبة الأساطير التى تناسجت حول حياة فيثاغوراس نفسه . ولقد فرضوا التحكم الاخلاقى فى النفس ودرسوا الفنون والحرف والرياضة والموسيقى والطب . ولقد كان تطوير الرياضة عند اليونان الاوائل من عمل الفيثاغوريين الى حد كبير .

ويقال أن فيثاغوراس اكتشف النظرية رقم ٤٧ من نظريات اقليدس وهناك من الاسباب القوية ما يدعو الى الاعتقاد بان لب الكتـاب الاول لاقليدس هو من عمل فيثاغوراس .

فاذا التفتنا الان الى آرائهم الفلسفية فان اول شيء علينا أن نفهمه هو اننا لانستطيع أن نتحدث عن فلسفة فيثاغوراس بل نتحدث فحسب عن فلسفة الفيثاغوريين وذلك لانه لا يعرف نصيب فيثاغوراس فى هـذه الفلسفة وما هو النصيب الذى ساهم به أتباعه . وتذهب هذه الفلسـفة الى أننا ندرك الاشياء فى الكون بصفاتها غـير أن غالبية هذه الصـفات ليست كلية فى مداها : فلبعض الاشياء بعض الصـفات ولبعضها الاخر صفات أخرى . فمثلا ورقة الشجر خضراء ولكن ليست كل الاشياء خضراء وبعضها ليس له لون على الاطـلاق والامر نفسه ينطبـق على الاذواق والروائح فبعض الاشياء حلوة وبعضها مر ولكن هناك صفة واحدة فى الاشياء تكون كلية وشاملة فى مداها وتنطبق على كل شيء فى الكون المادى وغير المادى ان كل شيء (يمكن عده) ويمكن حسبانه .زيادة على ذلك انه يستحيل أن نتصور كونا لا نجد فيه العدد . انك تستطيع بسـهولة أن تتخيل كونا لا يوجد فيه لون او أى ذوق حلو أو كونا ما من شيء فيه له وزن . لكنك لاتستطيع أن تتخيل كونا لا يوجد فيه عدد فهذه فكرة لايمكن تصورها وعلى هذه الاسس يخول لنا استنتاج أن العدد هو جانب هام للغاية للاشياء ويشكل جزءا أساسيا فى أطار العالم . وعلى هذا الجانب للاشياء يضع الفيثاغوريون تأكيدهم واهتمامهم .

لقد وجهوا الانتباه الى التناسب والنظام والتناغم باعتبارها النغمات السـائدة فى الكون . وعندما نتأمل فى أفكار التناسب والنظـام والتناغم سوف نتبين أنها مرتبطة تماما بالعدد . فالتناسب مثلا يجب التعبير عنه بعلاقة رقم من الارقام برقم آخر . وبالمثل يقاس النظام بالارقام فعندما نقول أن اصطفاف فرقة من الفرق يعكس النظـام والترتيب نقصـد أنهم مرتبون بشكل يجعل الجنود يقفون على مسافات متسـاوية بعضهم عن بعض وهذه المسافات تقاس بعدد الاقدام أو البوصات . وأخيرا : فلنتأمل فى فكرة التناغم فاذا كنا فى الازمنة الحديثة نقول أن الكون هو كل متناغم

فيجب أن نفهم اننا نستخدم مجرد تشبيه من الموسيقى لكن الفيثاغوريين عاشوا فى عصر لم يكن الناس مدربين فيه على التفكير وقد خلطوا التناغم الكونى بالتناغم الموسيقى . لقد اعتقدوا أن الشيئين سواء . أن التناغم الموسيقى قائم على الاعداد وكان الفيثاغوريون أول من اكتشف هذا . أن اختلاف النغمات يرجع الى اختلاف عدد الاوتار فى الالة الموسيقية ، والمسافات الموسيقية قائمة هى الاخرى على نسب عددية . ولما كان الكون عبارة عن تناغم موسيقى فقد رتب الفيثاغوريون على هذا أن الطابع الجوهرى للكون هو العدد ، ودراسة الرياضة تؤيد الفيثاغوريين فى هذه الفكرة وعلم الحساب هو علم الاعداد وكل العلوم الرياضة الاخرى ترتد الى الاعداد وعلى سبيل المثال تقاس الزوايا فى الهندسة بعدد الدرجات .

وكما أشرنا من قبل فان التأمل فى كل هذه الوقائع سيبرر استنتاج أن العدد هو جانب هام للغاية فى الكون وانه أساسى فيه . غير أن الفيثاغوريين اشتطوا فى هذا فقد استخلصوا نتيجة تبدو لنا غريبة وهى أن العالم (مصنوع) من الاعداد . وهنا نصل الى قلب الفلسفة الفيثاغورية . فكما قال طاليس أن الحقيقة القصوى أو المبدأ الاول الذى تتألف منه الاشياء هو الماء فان الفيثاغوريين يرون أن المبدأ الاول للاشياء هو العدد . العدد هو أساس العالم ، انه الخامة التى يصنع منها العالم .

وفى التطبيق التفصيلى لهذا المبدأ على عالم الاشياء نجد مزيجا من التخيلات الشاذة والمبالغات . أولا : تنشأ كل الاعداد من الوحدة وهى العدد الاول وكل عدد آخر هو بكل بساطة وحدات كثيرة . اذن الوحدة هى الاولى فى نظام الاشياء فى الكون . والاعداد تنقسم الى الفردى والزوجى ويقول الفيثاغوريون أن الكون يتألف من ازواج من الاضداد والمتناقضات والطابع الاساسى لهذه الاضداد هو أنها مؤلفة من الفردى والزوجى وقد وحد الفيثاغوريون بين الفردى والمحدود وبين الزوجى واللامحدود وكيفية التوحيد هذه تبدو مسألة مليئة بالشكوك لكن واضح أنه مرتبطة بنظرية الانشطار او الثنائية .والعدد الزوجى يمكن أن ينقسم على اثنين ومن ثم لايستطيع أن يكون له وحدة للثنائية ومن ثم فانه

لامتناه .والعدد الفردى لايمكن أن ينقسم على اثنين ومن ثم فانه يكون وحدة للثنائية وهكذا يصبح المحدود واللامحدود المبدأين المطلقين للكون . المحدود هو الوحدة وهو النار المحورية فى الكون وقد تكون المحدود أولا ثم ينطلق فى جذب المزيد من اللامحدود نحوه وتحديده ، وعندما يصبح مجدودا يصبح شيئا محددا . ومن ثم يبدأ عالم الاشياء . وقد رسم الفيثاغوريون قائمة من عشرة أضداد يتألف منها الكون وهى : (١) المحدود واللامحدود (٢) الفردىوالزوجى (٣) الواحد والكثير (٤) اليمين واليسار (٥) الذكر والانثى (٦) السكون والحركة (٧) المستقيم والمنحنى (٨) النور والظلام (٩) الخير والشر (١٠) المربع والمستطيل .

ولقد اصبحت الفيثاغورية مع مزيد من تطوير نظرية العدد نظرية متعسفة لا مبدأ لها : فمثلا نسمع أن الواحد هو النقطة والاثنين الخط والثلاثة السطح والاربعة الصلابة والخمسة الصفات الفيزيائية والستة الحيوية والسبعة العقل والصحة والحب والحكمه . والتوحيد بين الاعداد المختلفة وبين الاشياء المختلفة متروك فحسب لهوى وتخيل الفرد . ويختلف الفيثاغوريون فيما بينهم عن العدد الذى يتطابق مع شىء محدد من الأشياء . فمثلا ، يقولون أن العدالة هى التى تساوى بين الاشياء فاذا سببت أذى الانسان فان العدالة تقتضى أن أصاب بأذى ومن ثم يحدث تساوي بين الاشياء . ومن ثم فان العدالة يجب أن تكون عددا يسمح باحداث المساواة والاعداد التى تحدث هذا هى الاعداد المربعة فالاربعة حاصل ضرب ٢ × ٢ وهذا يقيم تساويا بين الاشياء ، ومن ثم فان أربعة هى العدالة غير أن التسعة هى مربع الثلاثة ومن ثم يوحد بعض الفيثاغوريين الإخرين بين العدالة وبين التسعة .

ويرى فيلولاوس وهو من الفيثاغوريين البارزين أن كيف المادة متوقف على عدد جوانب أصغر جزيئاتها . ومن الاوجه المنتظمة الخمسة عرفت الفيثاغوريون ثلاثة . ويرى فيلولاوس أن المادة التى أصغر جزيئاتها رباعية هى النار وبالمثل فان التراب مكون من مكعبات والكون

متوحد مع الشكل ذى الاثنى عشر وجها . وقد طور هذه الفكرة أفلاطون فى محاورة (طيماوس) حيث نجد الاوجه الثابتة الخمسة كلها واردة فى النظــرية .

والنار المركزية التى سبقت الاشارة اليها على أنها هى الوحـــدة هى من الاشياء المميزة لمـــذهب الفيثاغوريين فحتى ذلك الوقت كان السائد أن الارض هى مركز الكون وأن كل شىء يدور حولها ولكن الارض عند الفيثاغوريين هى التى تدور حول النار المركزية وينتاب المــرء شـــعور ان يوحد بين هذه النار والشمس ولكن ليس هذا صحيحا فالشمس مثل الارض تــدور حــول النار المركزية ونحن لا نرى النار المركزية لان ذلك الجانب من الارض الذى نعيش فوقه متباعد عنها دائما . وهذا يتضمن ان الارض تدور حول النار المحورية فى فترة زمنية مماثلة لمــا تستغرقه للدوران حول محورها . ولقد كان الفيثاغوريون هــم أول من رأى أن الارض نفسها هى كوكب من الكواكب وقــد تخلصوا من نظرية مركزية الارض . وحول النار المركزية التى تسمى أحيانا — على نحو غامض — « مدفأة الكون » تدور عشرة أجرام . وأولها « الارض المقابلة » وهــى جرم غير موجود اخترعه الفيثاغوريون ثم الارض فالشــمس فالقمــر فالكواكب الخمسة وأخيرا سماء النجوم الثابتة وهذا النظــام قد يكون مثمرا فى علم الفلك أما سبب عدم جدواه فراجع أساسا الى تأثير أرسطو الذى هاجم النظرية واصر على أن الارض هى مركز الكون ولكن فى النهاية انتصر الرأى الفيثاغورى . ونحن نعرف أن كوبرنيقوس استلهم فرضه الخاص بمركزية الشمس من الفيثاغوريين .

ونادى الفيثاغوريون أيضا (بالسنة الكبرى) وربما هــى سنة تســتغرق فترة مقــدارها عشرة آلاف سنة فيها يظهر العالم وينقضى وتتكرر مثل هذه الفترة بنفس التطور حتى أصغر التفاصيل .

وليس هنــاك الا القليل يقال فى نقــد المذهب الفيثاغورى فهــو فلسفة فجة وتطبيق نظرية الاعداد افضى الى تصوف حسابى عقيم وغير مجد . ونجد كلمات هيجل فى هذا الخصوص ذات دلالة كبرى .

يقول هيجل : « قد نشعر على وجه اليقين باغــراء لربط أكثــر خصائص الفكر عمومية بالاعداد الاولى . فنقول أن الواحد هو البسيط والمباشر والاثنــين الاختــلاف والتوسط والثلاثة وحدة الواحد والاثنين . وعلى أية حال فان مثل هذه الروابط خارجية للغاية ، فليس فى الاعــداد المجردة شىء يجعلها تعبر عن هذه الافكار المحددة . ومع كل خطــوة فى هذا المنهج نجد أن ما هو أكثر تعسفا هــو ارتباط أعداد محــددة بأفكار محــددة ... وعلى غرار ما تفعل بعض الجمعيــات السرية فى الازمنة الحديثة فان الحاق أهمية لجميع أنواع الاعداد والارقام والاشكال هــو الى حد ما فكاهة بريئة وتسلية لكنه أيضا علامة على قصور فى التفكير العقلى . ويقال أن هذه الاعداد تخفى معنى عميقا وتوحى بقــدر من التفكير فيها . لكن النقطة الرئيسية فى الفلسفة ليست هــى ما يمكن أن تفكر فيه بل ما تفكر فيه بالفعل ، والمناخ الاصيل للتفكير هو مــا يجب البحث عنه فى الفكر نفسه لا فى الرموز المنتقاه المتعسفة (١) .

---

(١) هيجل : المنطق الاصغر ، ترجمه الى الانجليزية ولاس ، الطبعة الثانية ص ١٩٨ .

الفصل الرابع

الايليـون

يسمى الايليون بهذا الاسم نظرا لان مقر مدرستهم بلدة ايليا فى جنوب ايطاليا ، وكان بارمنيدس وزينون الممثلان الرئيسيان للمدرسة كلاهما من مواطنى ايليا . لقد كنا نتناول حتى الان مذاهب فكرية فجة لا يمكن ان تبين فيها بذور التفكير الفلسفى الا فى عتامة . والان فاننا مع الايليين نخطو لاول مرة على أرض الفلسفة الحقة فالايلية هى الفلسفة (الحقة) الاولى وفيها ظهر العامل الاول للحقيقة مهما يكن شاحبا وواهيا وغير دقيق . فالسلفة ليست — كما يظن الكثيرون — تجمعا بسيطا للتاملات المتفرقة التى قد ندرسها بترتيب تاريخى بل بالعكس ، أن تاريخ الفلسفة يمثل خطأ محددا للتطور .أن الحقيقة أنما تكشف نفسها تدريجيا فى الزمن .

اكزينوفان

المؤسس المشهور للمدرسة الايلية هو اكزينوفان وهناك شك فيما اذا كان قد ذهب الى ايليا أصلا . زيادة على ذلك فانه يمت لتاريخ الدين اكثر مما يمت لتاريخ الفلسفة . والمبدع الحقيقى للمدرسة الايلية هو بارمنيدس غير أن بارمنيدس وجد بذورا معنية فى تفكير اكزينوفان وحولها الى مبادىء فلسفية . لهذا فان عندنا ما نقوله أولا عن اكزينوفان . لقد ولد حوالى ٥٧٦ ق . م . فى قولوفون فى أيونيا . وانقضت حياته الطويلة فى التجوال فى المدن الهللينية كشاعر ومغن وهو ينشد الاغنيات فى الموائد والاحتفالات . والقول انه استقر فى النهاية فى ايليا أمر يحاط بالشك ولكننا نعلم علم اليقين انه وهو فى سن متقدم فى الثانية والتسعين كان لايزال يتجول فى اليونان . وجرى التعبير عن فلسفته شعرا ، وعلى اية حال لم يكتب قصائد فلسفية بل مراثى وهجائيات عن الموضوعات المختلفة وأحيانا ما يعبر عن آرائه الدينية فيها . وقد انحدرت الينا شذرات من هذه القصائد .

ويعد اكزينوفان هو أصل النزاع بين الفلسفة والدين ، فقد هاجم الافكار الدينية الشعبية عند اليونان بهدف التوصل الى تصور أكثر صفاء ونبالة عن الرب . ويقوم الدين اليونانى الشعبى على أساس الاعتقاد فى عدد من الالهة التى يجرى تصورها على شكل كائنات انسانية . ولقد هاجم اكزينوفان هذا التصور عن الله باعتباره يحتوى على شكل انسانى . يقول ان من العبث افتراض أن الالهة تنتقل من مكان الى مكان على نحو ما تصورها الاساطير اليونانية . ومن العبث افتراض أن للالهة بداية ، ومما يحط من شأنهم أن نعزو لهم قصصا مليئة بالخداع والاحتيال واللصوصية والزنا . وقد هاجم اكزينوفان كلا من هومر وهزيود لانهما رددا هذه التصورات الشائنة عن الارباب . ولقد تجادل أيضا ضد فكرة تعدد الالهة . فان ما هو الهى لايمكن الا أن يكون واحدا ولا يمكن الا أن يوجد واحد هو أفضلها لهذا فان الله يجب تصوره على انه واحد وهذا الاله لا يشبه الفانين سواء فى الصورة الجسدية أو الفهم . يقول : « انه كله بصر وكله سمع وكله فكر » . انه « هو الذى دون مشقة وبفضل تفكيره يحكم الاشياء جميعا ». ولكن سيكون من الخطأ افتراض أن اكزينوفان يفكر فى هذا الرب على أنه كائن خارجى عن العالم يحكمه من الخارج كما يحكم القائد قواته . بل بالعكس لقد وحد اكزينوفان بين الله والعالم . ان العالم هو الله ، أنه كائن حساس وان كان بلا أعضاء حسية . يقول تأمل فى السماوات الواسعة وسوف تجد أن «الواحد هو الله » (١) ولهذا يمكن وصف تفكير اكزينوفان بأنه وحدة وجود وليس تفكيرا واحديا . والله لا يتغير ولا يتحرك ولا ينقسم ولا يحركه شىء وهو لا يضطرب ولا ينفعل . وهكذا يبدو اكزينوفان على انه مصلح دينى أكثر منه فيلسوفا . ومع هذا لما كان هو أول من قال القضية : « الكل هو واحد » فانه احتل مكانته فى الفلسفة وحول هذه الفكرة بنى بارمنيدس أسس الفلسفة الايلية .

---

(١) أرسطو : الميتافيزيقا ، الكتاب الاول ، الفصل الخامس .

وهناك آراء أخرى معينة عند اكزينوفان حفظت لنا . لقـد بحث الحفريات ووجد قواقع محفورة فى الارض ووجدوا أشكال السمك محفورة فى الصخور فى انحاء سيراقوصة وغيرها وقد استنتج منها أن الارض قد ظهرت من البحر وسوف تغوص جـزئيا ثانية فيه ومن ثم يقضى على الجنس البشرى . غير أن الارض سوف تظهر ثانية من البحر وسيتجدد الجس البشرى من جديد . ولقد آمن بأن الشمس والنجوم هـى كتل محترقة من البخر وظن أن الشمس لا تدور حول الارض بل هى تمضى فى خط مستقيم وتختفى فى المسافة البعيدة فى المساء وهى ليست الشمس نفسها التى تشرق فى الصباح التالى ، ففى كل يوم تولد شمس جـديدة من بخر البحر . وترتبط هذه الفكرة بنظرته العامة تجاه الدين الشعبى، وكان هدفه اظهار أن الشمس والنجوم ليست كائنات الهية بل هى مثـل الاشياء الاخرى سريعة الزوال ولقد سخر أيضا من الفيثاغوريين وخاصة عقيدتهم فى تناسخ الارواح .

بارمنيـدس

ولد بارمنيدس حوالى عام ٥١٤ ق . م . فى ايليا ، ولا يعـرف الكثير عن حياته ولقد كان فى مطلع شبابه فيثاغوريا لكنه تمرد على تلك الفلسفة وصاغ فلسفة خاصة به . ولقد كان يحظى فى القديم بتقـدير كبير بسبب عمق تفكيره وسمو خلقه ونبالته . وأفلاطون يشير اليه دائما بكل تبجيل . وترد فلسفته فى قصيدة تعليمية فلسفية تنقسم الى قسمين : القسم الاول يعرض فلسفته ويسمى (طريق الحق) . أما القسم الثانى فيصف الاراء الزائفة السائدة فى أيامه ويسمى (طريق الظن) .

يصدر تامل بارمنيدس من ملاحظة النقلة والتغير فى الاشياء فالعالم كما نعرفه هو عالم التغير والحركة فكل الاشـياء تظهر وتنقضى ولا شىء دائم ولا شىء يظل فالشىء فى لحظة لا يكون فى اللحظة التالية ويكون قولنا صادقا اذا قلنا عنه انه ليس موجودا بمثل ما يكون قولنا صادقا اذا قلنا عنه أنه موجود وحقيقة الاشياء ليست هنا لانه ما من معرفة يمكن أن تتولد مما يتغير دائما ، ومن ثم فان تفكير بارمنيدس يصبح هو الجهـد

لايجاد الدائم وسط التغير وايجاد الثابت وسط نقلة وحركة الإشياء . وهناك ينشأ بهذه الطريقة التناقض بين الوجود واللاوجود والحقيقي المطلق هو الوجود واللاوجود هو غير الحقيقي ، واللاوجود ليس شيئا على الاطلاق . وهو يوجد بين هذا اللاوجود وبين الصيرورة وبين عالم التغير والاشياء المتغيرة ، أى العالم المعروف لنا عن طريق الحواس. أن عالم الحس غير حقيقي ، وهمى ، مجرد مظهر ، أنه لا وجود .والوجود وحده هو الحقيقي . وكما اعتبر طاليس الماء هو الحقيقة الواحدة ، وكما اعتبر الفيثاغوريون العدد هو الحقيقة الواحدة فان الحقيقة الواحدة عند بارمنيدس . اى المبدأ الاول للاشياء هو الوجود غير المختلط تماما باللاوجود وهو خال كلية من كل صيرورة . وطابع الوجود يصفه في معظمه بسلسلة من السلوب ، ففيه لا يوجد تغير ، انه لا يصبح ولا يستنفد على الاطلاق . وهو ليست له بداية ولا نهاية وهو لا يظهر ولا ينقضى فلو كان الوجود قد وجد اذن فانه أما أن يأتى من الوجود أو من اللاوجود . ولكن أن يصدر الوجود عن الوجود فان هذا ليس بداية وان يصدر الوجود عن اللاوجود فانه مستحيل لانه لن يوجد سبب يحتم ظهوره آجلا لا عاجلا . أن الوجود لايمكن أن يصدر عن اللاوجود ، ولا يصدر شىء من العدم . من العدم لا يصدر الا العدم ، هذه هى الفكرة الاساسية عند بارمنيدس . زيادة على ذلك نحن لانستطيع أن نقول عن الوجود انه كان وأنه يكون وانه سيكون ، لا يوجد بالنسبة له ماض ولا حاضر ولامستقبل ، انه بالاحرى حاضر خالد بلا زمان ، وهو غير منقسم ولا يقبل الانقسام لان اى شىء لكى ينقسم يجب أن ينقسم بشىء آخر ولكن لا يوجد شىء آخر سوى الوجود ، لا يوجد لا وجود لهذا لا يوجد شىء يمكن به للوجود ان ينقسم ، ومن ثم . فانه لا ينقسم ، انه غير متحرك ولا يتغير لان الحركة والتغير شكلان من الصيرورة وكل صيرورة مستبعدة من الوجود ، انه متماثل مع نفسه وهو لا ينشأ من اى شىء آخر غير نفسه ، وهو لا ينتقل الى شىء غير نفسه ، انه يملك وجوده كله فى ذاته وهو لا يعتمد على أى شىء آخر من أجل وجوده وحقيقته . انه لا ينتقل الى الاخرية ، بل يظل ثابتا قابعا فى ذاته . وعن الطابع الايجابى فان الوجود ليس له شىء ايجابى فطابعه الوحيد هو ببساطة وجوده . ولايمكن أن يقال انه

هذا أو ذاك ، ولا يمكن أن يقال أن له هـذه الصفة أو تلك وانه هنـا أو هناك ، وتتذاك أو الان . انه بكل بساطة (يكون) ، أن صفته الوحيدة هو (الكينونة) ان جاز لنا القول .

ولكن عند بارمنيدس تنشأ لاول مرة تفرقة ذات أهمية اساسية فى الفلسفة هى التفرقة بين الحس والعقل . يقول بارمنيدس أن عالم الزيف والمظهر ، عالم الصيرورة ، عالم اللاوجود هو العالم الذى يمثـل لنـا بالحواس أما الوجود الحق والحقيقى فلا نعرفه الا بالعقـل أو بالفـكر . لهذا فان الحواس عند بارمنيدس هى مصادر كل وهم وخطـأ ولا تكمن الحقيقة الا فى العقل . وهذا له اهمية كبرى لان القول بأن (الحقيقـة تكمن فى العقل وليس فى عالم الحواس) هو الموقف الاساسى فى المثالية.

ومذهب الوجود الذى وضعناه يشغل القسم الاول من قصـيدة بارمنيدس . والقسم الثانى هو عن طريق الظن الزائف . ولكن سـواء كان بارمنيدس يقـدم هنا ببسـاطة جردا بالفلسفات الزائفة فى أيامه (واذا كان يفعل هذا فليس فى هذا أهمية كبرى) أم أنه كان يحـاول — بتفكك كامل — تقديم نظرية كونية خاصة به لتفسير اصل ذلك العـالم الخاص بالمظهر والوهم الذى وجوده الحق قد انكره فى القسم الاول من القصيدة فان هذا لا يبدو واضحا . والنظرية المعروضة هنا على أيـة حال هى ان عالم الحس مؤلف من ضدين هما الحار والبارد ، أو النـور والظلمة . وكلما زاد الحار زادت الحياة وزادت الحقيقة ، وكلمـا زاد البارد زادت اللاحقيقة وزاد الموت .

فما هو الموقف الذى ننسبه لبارمنيدس فى الفلسفة ؟ كيف لنا ان نصف مذهبه ؟

ولقد فسر الكتاب من امثال هيجل واردمان وشفجلر فلسفته دائما بالمعنى المثالى . وعلى اية حال فان الاستاذ بيرنت له موقف معاكس . يقول : « أن بارمنيدس ليس كما يقول البعض هو اب المثـالية . بـل بالعكس ، أن كل مادية تقوم على موقفه » (١) فاذا كنا لانستطيع أن نقول

---

(١) بيرنت : الفلسفة اليونانية المبكرة ، الفصل الرابع الفقرة ٨٩

ما اذا كان بارمنيدس ماديا أو مثاليا فانه لايمكن أن يقال انّنا فهمنا كثيرا ما هي فلسفته، ولهذا فان المسألة ذات اهمية كبرى تدعونا فى الأول نتبين ما هى الاسس التى يقوم عليها التفسير المادى لبارمنيدس ؟ انه يقوم على حقيقة لم أنوه بها كثيرا وقد تركتها لكى أفسرها الان . لقد قال بارمنيدس إن الوجود الذي هو عنده الحقيقة القصوى يشغل حيزا وهو متناه ، وهو على شكل كرة ، وان ما يشغل حيزا وله شكل هو المادة لهذا فان الحقيقة القصوى للاشياء قد تصورها بارمنيدس على أنها مادية وهذا — بطبيعة الحال — هو الاطروحة الرئيسية فى المادية . ويتأكد هذا التفسير لبارمنيدس فى التفرقة بينه وبين ميليسوس فيما اذا كان الوجود متناهيا أو لا متناهيا . لقد كان ميليسوس من دعاة المدرسة الايلية الصغار وكان اهتمامه الرئيسى منصبا على هذه المسألة . لقد كان موقفه الفلسفى بصفة عامة هو نفس موقف بارمنيدس ولكنهما يفترقان فى هذه النقطة . لقد أكد بارمنيدس إن الوجود كروي ومن ثم فهو متناه ، وهناك جزء جوهرى فى مذهب بارمنيدس وهو أن المكان الخالي لا وجود . أن المكان الخالى هو لا وجود موجود وهذا متناقض ولهذا فان المكان الخالي عند بارمنيدس هو بكل بساطة لا وجود ، فمثلا لا توجد أماكن خالية بين جزئيات المادة ، أن الوجود هو « الملاء » ، أى المكان المتلىء بدون خليط من المكان الخالى فيه . ويتفق ميليسوس مع بارمنيدس بأنه لا يوجد شيء اسمه المكان الخالى ، واشار الى انه اذا كان الوجود كرويا : فانه لابد أن يكون محدودا من الخارج بالمكان الخالى ، ولما كان هذا مستحيلا فانه لايمكن أن يكون حقيقيا — كون الوجود كرويا أو متناهيا ، بل يجب — بالعكس — أن يمتد دون حدود فى المكان ، وهذا يوضح أن الوجود عند بار منيدس وميليسوس والايليين بصفة عامة مادى بمعنى ما من المعانى .

ودعونا الآن ننتقل الى الجانب الآخر من الصورة فما هو الأساس الذى يدعو الى اعتبار بارمنيدس مثاليا ؟ أولا يمكننا أن نقول ان مبدأه الاقصى ، أى الوجود ، مهما تكن فكرته عنه ، ليس ماديا فى الحقيقة ، بل هو فكر تجريدى أساسا ، أنه مفهوم . أن الوجود ليس هنا ، انه

ليس هناك ، أنه ليس فى اى مكان او أى زمان ، وهو لا يجب أن يقوم على الحواس ، أنه لا يوجد الا فى العقل . اننا نكون فكرة الوجود بعملية التجريد . فمثلا : نحن نرى هذا المكتب ، ومعرفتنا الكلية بالمكتب تقوم فى معرفتنا بصفاته . انه مربع وبنى وصلب الخ . ولنفترض اننا نجحنا فى استخلاص هذه الصفات فى الفكر — لونه وحجمه وشكله . انه لن يتبقى لنا سوى مجرد وجوده ولا نعود نستطيع أن نقول أنه صلب ومربع الخ . كل ما يمكننا أن نقوله أنه « يوجد » . وكما قال بارمنيدس فان الوجود لا ينقسم ولا يتحرك ، انه ليس هنا وليس هناك ، ليس وقتذاك وليس الان ، انه بكل بساطة « يكون » . هذه هى الفكرة الايلية عن الوجود وهذا مفهوم خالص ، يمكن أن يقارن بفكرة مثل « البياض » ، اننا لانستطيع أن نرى « البياض » ، اننا نرى الاشياء البيضاء وليس « البياض » نفسه . فما هو اذن « البياض » ؟ انه مفهوم ، اى انه ليس شيئا جزئيا ، بل فكرة عامة ، نكونها بالتجريد ، بالنظر فى الصفة التى تشترك فيها كل الاشياء البيضاء وترك الصفات التى تختلف فيها عنها . فاذا نظرنا فى الصفة المشترك لكل الاشياء فى الكون وتركنا اختلافاتها فسنجد أن العنصر المشترك فيها جميعا هو بكل بساطة (الوجود) . الوجود اذن فكرة عامة أو مفهوم . انه فكرة وليس شيئا ، ولهذا يضع بارمنيدس الحقيقة المطلقة للاشياء فى فكرة ، فى الفكر ، وان يكن يتصورها بطريقة مادية وحسية . ان الاطروحة الاساسية فى المثالية هى هذا بالضبط : أن الحقيقة المطلقة التى يعد العالم تجليا لها تقوم فى الفكر ، فى المفاهيم . وبارمنيدس بهذا هو مثالى . زيادة على ذلك لقد فرق بارمنيدس بوضوح بين الحس والعقل . ان الوجود الحق ليس معروفا للحواس ، بل لا يعرف الا للعقل وهذه التفرقة صفة جوهرية فى كل مثالية . المادية تقول ان الحقيقة موجودة فى عالم الحس ، لكن قضية بارمنيدس هى عكس هذا تماما اى أن الحقيقة لا توجد الا فى العقل . مرة اخرى تبدأ تظهر لاول مرة عند بارمنيدس تفرقة بين الحقيقة والمظهر . وبطبيعة الحال لم يستخدم بارمنيدس هذه المصطلحات المستخدمة فى الازمنة الحديثة ، غير أن الفكرة التى يعبرون عنها هناك دون شك ، أن هذا العالم الخارجى ، عالم الحس هو فى رأيه عالم الوهم والمظهر ، والحقيقة هى شئ قائم وراء هذا وهى غير مرئية عن الحواس ، وجوهر المادية

هو أن هذا العالم المادى ، عالم الحس هذا هو العالم الحقيقى . والمثالية هى القول ان عالم الحس هو مظهر ، اذن كيف يمكن أن نعد بارمنيدس ماديا ؟ .

فكيف يمكن أن نوفق بين هذين الرأين المتصارعين عند بارمنيدس ؟ اعتقد ان الحقيقة هى أن هذين التناقضين قائمان جنبا الى جنب عند بارمنيدس دون تصالح وكل منهما يناقض الاخر . وبارمنيدس نفسه لم يتبين التناقض . فاذا أكدنا جانبا سيكون بارمنيدس ماديا واذا أكدنا الجانب الاخر فسيجرى تفسيره على أنه مثالى . وفى الحقيقة ، فى تاريخ الفلسفة اليونانية تأكد هذان الجانبان عند بارمنيدس تباعا .لقد أصبح أب المادية والمثالية كليهما . لقد تمسك خليفتاه المباشران امبيدوكليس وديمقريطس بالجانب المادى فى تفكيره وطوراه . أن الفكرة الجوهرية عند بارمنيدس هى أن الوجود لا يمكن أن يظهر من اللاوجود وأن الوجود لا يظهر ولا ينقضى .فاذا طبقنا هذه الفكرة على المادة فاننا نحصل على ما نسميه فى الازمنة الحديثة مذهب عدم فناء المادة . أن المادة ليس لها بداية ولا نهاية . والظهور المتدنى والانقضاء المبتدى للاشياء هما بكل بساطة تجميع وانفصال جزئيات المادة هى نفسها لا تفنى . وهذا بالضبط هو موقف ديمقريطس . ومذهبه هو استخلاص مادى للفكرة الرئيسية لبارمنيدس من أن الوجود لا يمكن أن يصدر عن اللاوجود أو ينقضى الى اللاوجود .

ولم يحدث الا مع أفلاطون أن الجانب المثالى من المذهب البارمنيدى قد تطور وكانت عبقرية أفلاطون هى التى التقطت بذور المثالية فى بارمنيدس وطورتها . لقد تأثر أفلاطون تأثرا بالغا ببارمنيدس وكان مذهبه الرئيسى هو أن حقيقة العالم موجودة فى الفكر ، فى المفاهيم ، فيما يسميه (المثال) ، ولقد وحد بين المثال وبين الوجود عند بارمنيدس .

ولكن لايزال أمامنا أن نتساءل عن ماهية الرأى الحقيقى عند بارمنيدس ؟ من هو بارمنيدس الحقيقى ؟ اليس أفلاطون وهو يفسره مثاليا انما يقرأ فكره هو فى بارمنيدس ؟ السنا اذا فسرناه مثاليا انما

نقرا فيه افكارا متأخرة ؟ بمعنى ما من المعانى يعد هذا صادقا تماما ، فيتضح مما قاله بارمنيدس نفسه انه يعد الحقيقة القصوى للاشياء مادية ، وسيكون خطأ كاملا أن ننسب اليه . مذهبا متطورا ومتماسكا للمثالية .فاذا قلت لبارمنيدس أنه مثالى فربما لن يفهم ما تقول ، فالتفرقة بين المادية والمثالية لم تكن قد تطورت بعد . واذا قلت له أن الوجود هو مفهوم فربما لن يفهمك لان نظرية المفاهيم لم تكن قد تطورت الا فى زمن سقراط وافلاطون . ومن وظيفة النقد التاريخى الاصرار على هذا وتبين أن الفكر المتأخر ليس منسوبا لبارمنيدس . ولكن اذا كانت هذه وظيفة الدراسة التاريخية فان من وظيفة الاستبصار الفلسفى أيضا التقاط بذور الفكر الارقى وسط التفكير المضطرب عند بارمنيدس فنتبين ما كان يسعى اليه وبين ما لم يستطع أن يراه الا بغموض وعتامة . واظهار ما هو ضمنى عنده وعرض الباطنية الحقة لتعاليمه وفضل ما هو قيم وجوهرى فيه عما ليست له قيمة وما هو عرضى . وبهذا الصدد اقول أن المعنى الحق والجوهرى عند بارمنيدس هو مثاليته . ولقد ذكرت فى الفصل الاول أن الفلسفة هى الحركة من الفكر الحسى الى الفكر غير الحسى وقلت أن هذه الحركة تحدث بصعوبة ومشقة كبرى وقلت انه حتى الفلاسفة الكبار قد فشلوا أحيانا بهذا الصدد . ونحن نجد أول مثال على هذا عند بارمنيدس فقد بدأ بالقول أن الوجود هو الحقيقة الجوهرية والوجود كما رأينا هو المفهوم ، غير أن بارمنيدس كان رائدا فقد وطأ على أرض غير معبدة ولم يكن وراءه خط طويل من المفكرين المثاليين لارشاده ، ومن ثم لم يتمسك بهذا الفكر غير الحسى الاول ولم يقاوم الاغراء بأن يؤطر لنفسه صورة عقلية أو لوحة للوجود . أن كل الصور العقلية واللوحات تتأطر من مواد تزودنا بها الحواس . ومن ثم حدث أن بارمنيدس صور الوجود على انه شىء كروى يشغل حيزا .ولكن ليست هذه هى حقيقة بارمنيدس ، فهذا بكل بساطة هو فشله فى ادراك وفهم مبدأه والتأمل فى فكرته.ومن الحق أن خليفتيه المباشرين امبيدوكليس وديمقريطس التقطا هذا وبنيا فلسفتهما عليه . ولكنهما بهذا انما كانا يبنيان على حلكة بارمنيدس وعلى عتامة رؤيته وعجزه عن التمشى مع فكرته . ولقد كان زينون هو الذى بنى على نور بارمنيدس .

زينـــون

وثالث المفكرين الهامين فى المدرسة الايلية . وآخرهم هو زينـــون وهو مثل بارمنيدس من مدينة ايليا . ويقع مولده فى حوالى ٤٨٩ ق . م . ولقد الف بحثا كتبه نثرا عرض فيه لفلسفته . ومســـاهمة زينـــــون فى المدرسة الايلية مساهمة سلبية للغاية بمعنى ما من المعانى فهو لم يضيف اى شىء إيجابى الى تعاليم بارمنيدس . ولقد أيد بارمنيدس فى مذهبـــه عن الوجود ، غير أن نتائج زينون ليست بالجديدة ، بل الجديد بالاحرى الاسباب التى طرحها للتدليل على هذه النتائج . فهو فى مجاولته لتأييد المذهب البارمنيدى من وجهة نظر جديدة ادلى بأفكار محددة عن الطبيعة القصوى للمكان والزمان وهى افكار اصبحت منذ ذلك الوقت ذات اهميـــة قصوى فى الفلسفة . لقد علم بارمنيدس أن عــــالم الاحساس وهمى ومزيف . والشيئان الجوهريان فى ذلك العمل هما الكثرة والتغير . أمــا الوجود الحق فهو واحد بشكل مطلق ، وليست فيه اية كثرة أو تعــدد زيادة على ذلك فان الوجود ساكن لا يتغير على نحو مطلق ، وليست فيه اية حركة . ان الكثرة والحركة هما الخاصيتان المميزتان لعالم الحواس الزائف . ولهذا وجه زينون مجادلاته ضد الكثرة والحركة وحاول بشكل غير مباشر أن يدعم نتائج بارمنيدس باظهار ان الكثرة والحركة مستحيلتان لقد حاول أن يرغم الكثرة والحركة على ابراز تهافتهما باظهـــار أنهما قضيتان متناقضتان لو افترضنا حقيقتهما . ان اية قضيتين تناقض كل منهما الاخرى لايمكن ان تكون كلتاهما صادقة ، ولهذا فـــان الفرضين اللذين منهما تنتجان الا وهما الكثرة والحركة لا يمكن ان يكونا شـــيئين حقيقيـــين .

حجج زينون ضد التعدد :

(١) اذا كانت هناك كثرة فهى يجب أن تكون لا متناهية الصغر ولا متناهية الكبر . أن الكثرة يجب أن تكون لا متناهية الصغر لانها مركبـــة من وحدات وهذا هو ما نقصده بقولنا انها كثرة . انها عدة اجــزاء او وحدات وهـــذه الوحدات يجب الا تكون منقســـمة لانه لو أمكن زيادة انقسامها اذن فهى ليست وحدات ولما كانت لا تنقسم اذن فانها بلا عظم لان ماله عظم ينقسم . لهذا فان الكثرة مركبة من وحدات ليس لها عظم .

ولكن اذا كانت لا توجد اجزاء للكثرة لها عظم فان الكثرة ككل ليس لهـا عظم ولهذا فـان الكثرة لا متناهية الصغر ، لكن الكثرة يجب أيضا ان تكون لا متناهية الكبر لان الكثرة لها عظم وعلى هذا فهى تنقسـم الى اجزاء ولايزال لهذه الاجزاء عظم ولهذا فهو يقبل المزيد من الانقسـام . ومهما نشرع في التقسيم فان الاجـزاء لايزال لها عظـم ولا تزال قابلة للانقسام ومن ثم فان الكثرة تنقسم الى مالا نهاية . ولهذا يجب أن تتالف من عدد لا متناه في الاجزاء كل منها له عظم لكن أصغر عظم الذي يتكثر او يتعدد الى مالا نهاية يصبح عظما لا متناهيا لهـذا فانه لا متناهيا في الكبـيـر .

(٢) الكثرة يجب ان تكون — في العدد — محدودة ولا محدودة معاً . يجب ان تكون محدودة لانها بالعدد الذى هى عليه دون زيادة او نقصان . لهذا فهى عدد محدد . غير ان العدد المحدد هو عدد متناه او محدود . غير أن الكثرة يجب ان تكون أيضا لا محدودة في العدد لانها لا متناهيـة في الانقسام او مركبة من عدد لا متناه من الاجزاء .

حجج زينون ضد الحركة :

(أ) حتى يمكن لجسم أن يقطع المسافة يجب أولا أن يقطع نصـف المسافة ، ولايزال هناك نصف النصف لقطعه ثـم نصف نصف النصف وهكذا الى مالا نهاية ومن ثم سيظل دائمـا جـزء لم يقطع وعلى هـذا يستحيل على الجسم ان ينتقل من نقطة الى اخرى ومن ثـم لا يمكن ان يصـل

(٢) يدخل اخيل والسلحفاة في سباق فاذا كانت السلحفاة سابقة على اخيل فانه لن يستطيع أن يلحقها ، فلولا يجب أن يصل الى النقطة التى انطلقت منها السلحفاة وعندما يصل الى هناك تكون السلحفاة قد انتقلت ابعد ومن ثم فعلى اخيل ان يصل الى تلك النقطة وسيجد عندئذ ان السلحفاة قد وصلت الى نقطة ثالثة وسوف يستمر هذا الى الابد ومن ثم فان المسافة بينهما تتناقص باستمرار لكنها لا تجتاز كلية ، ومن ثم لن يلحق اخيل بالسلحفاة على الاطلاق .

(٣) وهذه قصة السهم الطائر : أن الشيء لايمكن أن يوجد فى مكانين فى الوقت نفسه ولهذا فان السهم فى أية لحظة محددة من انطلاقه يكون فى مكان لا فى مكانين ولكن أن يكون فى مكان واحد هو أن يكون فى حالة سكون ومن ثم فهو فى كل لحظة وكل آن من طيرانه يكون ساكنا ومن ثم يكون ساكنا دائما ومن ثم فان الحركة مستحيلة .

وهذا النمط من الحجج يسمى بالعصر الحديث (النقائض) والنقيضة هى برهان على أنه لما كانت قضيتان متناقضتان تترتبان بالتساوى من افتراض محدد فان هذا الافتراض يجب أن يكون زائفا . ولقد أطلق ارسطو على زينون اسم مخترع الجدل . أن الجدل يعنى اصلا النقاش والحوار لكنه اصبح مصطلحا فنيا فى الفلسفة واستخدم لذلك النمط من الإستدلال الذى يستهدف تطوير الحقيقة بجعل ما هو زائف ينفى ويناقض نفسه . وتصور الجدل ذو أهمية خاصة عند زينون وأفلاطون وكانت وهيجل .

وكل الحجج التى يستخدمها زيون ضد الكثرة والحركة هى فى الواقع مجرد تنويعات لحجة واحدة وهذه الحجة هى على النحو التالى وهى تنطبق سواء على المكان أو الزمان أو أى شيء يمكن قياسه كميا . ولتبسيط المسالة سننظر فى دلالته المكانية فحسب . أن أى كم من المكان ولنقل المكان المحصور فى دائرة يجب أن يتكون من وحدات لا تنقسم مطلقة أو يجب أن تنقسم الى مالا نهاية . فاذا كان المكان مكونا من وحدات لا تنقسم فيجب أن تكون ذات عظم وفى هذه الحالة يواجهنا تناقض عظم لا ينقسم . واذا كان المكان قابلا للانقسام الى مالا نهاية فاننا مواجهون بتناقض يفترض أن عددا متناهيا من الاجزاء يمكن اضافته ويكون محصلة كلية محددة . ومن ثم سيكون خطأ كبيرا افتراض أن قصتى زينون عن أخيل والسلحفاة والسهم الطائر هما مجرد الغاز أطفال ، بل بالعكس ، لقد كان زينون بلجوئه الى هاتين القصتين أول من أظهر التناقضات الجوهرية التى تكمن فى افكارنا عن المكان والزمان ومن ثم طرح مشكلة هامة على كل الفلسفة التالية .

أن كل حجج زينون تقوم على حجة واحدة على النحو الذى وضعناه ويمكن تسميتها نقيضة القسمة المتناهية فمثلا قصة السهم الطائر : يقول زينون ان السهم الطائر فى أية لحظة من طيرانه يجب أن يكون فى مكان واحد لانه لا يمكن ان يكون فى مكانين مختلفين فى الوقت نفسه وهذا يتوقف على تصور الزمن على انه ينقسم الى مالا نهاية ففى الان اللامتناهى فقط أى الان المطلق الذى ليست له ديمومة يكون السهم فى حالة ســـكون . وعلى ايـــة حال ليست هـــذه هى النقيضة الواحـــدة التى نجـــدها فى تصوراتنا عن المكان والزمان ، فكل رياضى يعرف التناقضات الكامنة فى افكارنا عن اللا تناهى . فمثلا القضية الشهيرة الشـــائعة . أن الخطين المتوازيين لا يلتقيان الى مالا نهاية هى قضية فيها تناقض وكذلك التقدم الهندسى المتناقض يمكن اضافته الى مالا نهاية وكذلك العدد اللامتناهى المضاف فى المحصلة الكلية الى عدد متناه . وفكرة المكان اللامتناهى هى هى نفسها متناقضة ، وتستطيع أن تقول عنها ما قاله زينون عن فكرة الكثرة فيجب أن يكون فى الكون عددا محددا من الامكنة وليس أكثر ولكن هذا يعنى ضرورة وجود قدر محدد ومحدود من المكان ومن ثم فان المكان محدد . ومن جهة أخرى من المستحيل تصور حد للمكان ووراء الحـــد يجب أن يكون هناك مكان آخر ولهذا فان المكان لامتناه . وقد عبر زينون نفسه عن هذه النقيضة على شكل حجة لم أذكرها بعد ، فلقد قال أن كل شىء يوجد هو فى مكان فالمكان نفسه يوجد لهذا يجب أن يكون المكان فى مكان وذلك المكان يجب ان يكون فى مكان آخر الى مالا نهاية . وهـــذا بطبيعة الحال هو مجرد طريقة أخرى للقول أن تصور حد للمكان هـــو مسألة مستحيلة .

ولكن اذا رجعت الى نقيضة القسمة اللامتناهية التى تقوم عليهـــا معظم حجاج زينون فربما تتوقع فى أن أقول شيئا من الحلول المختلفـــة التى عرضت . أولا لا يجب أن ننسى حل زينون ، فهو لم يعرض لهـــذا التناقض لذات التناقض بل لتأييد أطروحة بارمنيدس . وحله هـــو أنه لما كانت الكثرة والحركة تحتويان على هذه التناقضات فان الكثرة والحركة غير حقيقيتين ، أذن فلن يكون هناك سوى وجود واحد لا كثرة فيه وخال من كل حركة وضيروزة كما قال بارمنيدس . وهذه التناقضات ـــ كمـــا

قال الفيلسوف الالمانى كانت — باطنية فى تصوراتنا عن المكان والزمان ، ولما كان الزمن والمكان يتضمنان هذه التناقضات فانه يترتب أنها ليست أشياء حقيقية بل مظاهر ، مجرد ظواهر . أن المكان والزمان لا يخصنان الاشياء فى حد ذاتها بل يخصان بالاحرى طريقتنا فى النظر الى الاشياء ، فهماصورتا ادراكنا الحسى ، وعقلنا هو الذى يفرض المكان والزمـــان على الاشـــياء وليســت الاشياء هـــى التى تفرض المكان والزمان على عقولنا . زيادة على ذلك فان كانت استخلص من هذه التناقضات نتيجة هى أن استيعاب اللامتناهى ليس فى مكنة العقل الانســانى . ولقـــد حاول أن يبين أنه عندمـــا نحاول ان نفكر فى اللامتناهى ســـواء اللاتناهى الاكبر أو اللاتناهى الاصغر فاننا نقع فى تناقضات لا حل لها ، ولهـــذا استنتج أن الملكات الانسانية عاجزة عن استيعاب اللاتناهى . وكما هو متوقع فان كثيرا من المفكرين قد حاولوا أن يحلوا المشكلة بانكار جانب واحد من التناقض فيقولون أن جانبا منه لا يترتب من المقدمات وأن جانب صحيح والاخر كاذب . والفيلسوف البريطانى ذيفيد هيوم مثلا قد أنكر القسمة اللامتناهية للمكان والزمان وأعلن أنهما مكونان من وحـــدات لا تنقسم لها عظم . غير أن الصعوبة فى أنه يستحيل تصور وحدات لهـــا عظم ومع هذا لا تنقسم لا يفسرها هيوم تفسيرا مقنعا ، وبصـــفة عامة يبدو أن اى حل يكون مقنعا يجب أن يسمح بوجود جانبى التناقض ولن يفيد انكار جانب أو آخر والقول أن جانبا كاذب والآخر صادق . والحل الصحيح لا يكون ممكنا الا بالارتفاع عن مســـتوى المبـــدأين المتناقضين ورفعهما الى مستوى التصور الاعلى حيث يتم التوفيق بين الضدين

ولقد كان هذا الاجراء هو الذى اتبعه هيجل فى حله للمشكلة ولسوء الحظ لايمكن فهمه فهما كاملا بدون معرفة بسيطة بمبادئه الفلسفية العامة التى يقوم عليها . وعلى اية حال سوف أوضح الامر بقدر الامكان . أولا لم يخرج هيجل على طريقته لحل هذه النقائض فهى تبدو كمجرد حوادث فى تطور تفكيره ، أنه لا ينظر اليها كحالات معزولة للتناقض الذى يحدث فى الفكر وكاستثناءات لقاعدة عامة تحتاج الى تفسير خاص . بل بالعكس ، لقد نظر اليها لا كاستثناءات بل كامثلة على الطابع الجـــوهرى للعقل . فكل الفكر ، كل العقل عند هيجل يحتوى على تناقضات باطنية خـــبيثة

يطرحها أولا ثم يوفق بينها فى وحدة ارقى وهذا التناقض الجزئى للقسمة اللامتناهية يتم حله فى الفكرة الارقى (للكم) . أن فكرة الكم تحتوى على عاملين هما (الواحد) و (الكثير) والكم يعنى بالضبط كثرة فى واحد أو واحد فى كثرة . فاذا نظرنا على سبيل المثال الى كم اى شىء وليكن كوما من القمح فانها واحد ، كل واحد ثم أن الكوم كثرة لانه مكون من أجزاء عديدة ، فهو كواحد متصل وهو ككثرة منفصـــل . أن الفـــكرة الحقيقية للكم ليست الواحد بمعزل عن الكثرة ولا الكثرة بمعزل عن الواحد بل هى مركب الاثنين ، انها الكثرة (فى) الواحد . والنقيضة التى نبحثها تصدر عن النظر الى جانب الحقيقة فى تجريد زائف عن الجانب الاخر . وأن تصور الوحدة على انها ليست فى ذاتها كثرة أو الكثرة على انها ليست فى ذاتها وحدة هو تجريد مزيف . أن فكرة الواحد تتضمن فـــكرة الكثرة وفكرة الكثرة تتضمن فكرة الواحد وانت لايمكن أن تكون لديك بدون واحد كما انه لا يكون هناك طرف للخيط بدون الطرف الاخر . والآن ، اذا نظرنا الى اى شىء يقاس كميا مثل الخط المســتقيم ، فانه يمكن تناوله أولا كشىء واحد وفى هذه الحالة هو وحدة لا تنقسم متصلة . ثم يمكن أن نتنــاوله ككثرة حيث أن فيه أجزاء ومرة أخرى يمكن اعتبار هذه الاجزاء على انها واحد ومن ثم فهى وحدة لا تنقسم ، ومرة ثانية كل جزء يمكن أن يعد كثرة حيث ينقسم الى مزيد من الاجزاء ، وهذه العملية المتبادلة يمكن أن تستمر الى مالا نهاية . وهذه نظرة للمسألة أدت الى التناقضات التى نبحثها ، لكنها نظرة خاطئة فهى تتضمن التجريد الخاطىء للنظر أولا للكثرة على انهـــا شىء له حقيقته بمعزل عن الواحد ثم النظر الى الواحد على انه شىء له حقيقته بمعزل عن الكثرة . فاذا أصررت على القول أن الخط هو ببساطة واحد وليس كثرة اذن ستنشأ نظرية الوحدات التى لا تنقسم واذا أصررت على القول انها كثرة وليست واحدا اذن فانها تنقسم الى مالا نهاية . لكن الحقيقة هى انها ليست كثرة بساطة وليست واحدا بسيطا ، انها كثرة (فى) واحد اى انها (كم) . ولهذا فان جانبى التناقض صادقان بمعنى ما من المعانى لان كل جانب عامل فى الحقيقة لكن الجانبين زائفان ايضا اذا اعتبر كل منهما نفسه هو الحقيقة كلها .

ملاحظات نقدية على الايلية

يعطينا معنى مذهب زينون بصيرة بالامور الجوهرية لمكانة الايليين . لقد قال زينون أن الحركة والكثرة غير حقيقيين ، فما معنى هذا ؟ هل يقصد زينون أن يقول انه عندما يمشى فى شوارع مدينة ايليا فليس صحيحا فانه لا يمشى فيها حقا ؟ هل يقصد ان الامر ليس واقعة من أنه يتحرك من مكان الى آخر ؟ عندما أرفع ذراعى هل يقصد اننى لا أحرك ذراعى بل تظلان حقا ساكنتين دائما ؟ لو كان الامر هكذا فيمكن أن نستخلص تماما ان هذه الفلسفة هى مجرد جنون فى التأمل أو انها مجرد نكتة .لكن ليس هذا هو ما يقصده.ان رأى المدرسة الايلية هو أنه بالرغم من أن عالم الحس حيث له صفات جوهرية هى الكثرة والحركة قد يوجد الا ا نهذا العالم الخارجى ليس هو الوجود الحق ، وهم لا ينكرون أن الحركة توجد أو ان الكثرة موجودة ، فهذه الاشياء ما من رجل عاقل يستطيع ان ينكرها . وكما يقول هيجل فان وجود الحركة والكثرة مؤكد حسيا مثل وجود الفيلة . اذن فان زينون لا ينفى وجود العالم ولكن ما ينفيه هو حقيقة الوجود . أن ما يعنيه هو . من المؤكد أن هناك حركة وكثرة ، من المؤكد ان العالم هناك حاضر امام حواسنا ، لكنه ليس العالم الحقيقى ، أنه ليس الحقيقة ، انه مجرد مظهر ، وهم ، عرض خارجى ، قناع زائف يخفى الوجود الحقيقى للاشياء . ويمكنك أن تتساءل عن المقصود بهذه التفرقة بين الظاهر والحقيقة اليس المظهر حتى شيئا حقيقيا ؟ انه يظهر ، انه يوجد ، حتى الوهم يوجد ومن ثم فهو شىء حقيقى . إذن اليست التفرقة بين المظهر والحقيقة هى نفسها لا معنى لها ؟ والان أن هذا حقيقى تماما ولكنه لا يستوعب تماما المقصود بالتفرقة . المقصود هو أن الاشياء من حولنا لها وجود ولكنه ليس وجودا ذاتيا ، ليس جوهرية ذاتية أى أن وجود الاشياء ليس فى ذاتها فوجودها ليس فى ذاتها بل فى شىء آخر ويصدر عن ذلك الاخر . انها توجد

لكنها ليست موجودات مستقلة ، انها بالاحرى موجودات ينبع وجودها من شيء آخر يكون وجودها وجودا ذاتيا جوهريا فى ذاته . انها مجـــرد مظاهر لذلك الاخر الذى هو الحقيقة . وبطبيعة الحال لم يتكلم الايليون عن المظهر والحقيقة بهذه المصطلحات ولكن هذا هو ما كانوا يستهدفونه وراوه بعتامة .

فاذا تطلعنا الان الى الطريق الذى قطعناه منذ بداية الفلســـفة اليونانية فسوف نتمكن من أن نحدد الاتجاه الذى تحركنا فيه . لقد طرح الفلاسفة اليونانيون الاول ، الايونيون السؤال : « ما هو المبدأ المطلق للاشياء ؟ » وردوا بأن أعلنوا أن المبدأ الاول للاشياء هو المادة . والمدرسة اليونانية الثانية وهى الفيثاغوريون ردوا على السؤال نفسه فاعلنوا أن الاعداد هى المبدأ الاول وردت المدرسة الثالثة وهى الايليون على السؤال فاكدت أن المبدأ الاول للاشياء هو الوجود . أن الكون كما نعرفه كمى وكيفى . والكم والكيف هما خاصيتان لكل موضوع حسى . وليس الكم والكيف — فى الواقع — الصفتين الوحيـــدتين للعالم ولكنهـــا الصفتان الوحيدتان البارزتان . وموقف الايونيـــين هو أن الحقيقة المطلقـــة كمية وكيفية معا اى انها المادة فالمادة هىماله كم وكيف.ولقد جرد الفيثاغوريون الكيف من الاشياء ونزعوا عنها الجانب الكيفى ولم يبق لديهم سوى الكم باعتباره الحقيقة القصوى والكم هو نفسه العدد ، ومن ثم فان مـــوقف الفيثاغوريين هو إن العالم مكون من أعداد . ولقد خطت الفلسفة الايلية خطوة أبعد فى الاتجاه نفسه وحدث تجريد عن الكم كما حدث تجريد عن الكيف . فبينما ينفى الفيثاغوريون الجانب الكيفى للاشياء ولا يتركونها الا مع الجانب الكمى ينفى الايليون الكم والكيف معا منهم بانكارهم للكثرة قد نفوا الكم ، ومن ثم لم يبق سوى التجريد الكلى للوجود المحض وفيـــه لا يوجد انقسام (كم) ولا صفة ايجابية (كيف) . ولهذا فان الانتقال من الفلسفة الايونية الى الفلسفة الايلية هو اساسا انتقال من التفكير الحسى الى التفكير المحض الخالص . أن الوجود الايلى هو فكر تجريدى تام ،أما موقف الفيثاغوريين فهو الفكر شبه الحسى وهم يعدون حجر الانتقال من الايونيين الى الايليين .

ولننظر الان فى قيمة هذا المبدأ الايلى وما هى نواحى القصور فيه :
أولا من الضرورى بالنسبة لنا ان نفهم أن الفلسفة الايلية هى أول نزعة واحدية . والفلسفة الواحدية هى فلسفة تحاول أن تفسر الكون كله من مبدا واحد . وعكس النزعة الواحدية نزعة الكثرة وهى ذلك النوع من الفلسفة الذى يسعى الى تفسير الكون من مبادىء عديدة مطلقة ونهائية . ولكننا نتحدث اكثر وبصفة خاصة على أن مقابل النزعة الواحدية . النزعة الاثنينية أى القول بأن هناك مبداين مطلقين للتفسير فاذا قلنا مثلا ان كل الخير فى العالم ينشأ من مصدر واحد هو الخير وان كل الشر فى العالم يصدر من مصدر واحد هو الشر وأن هذين المصدرين للخير والشر لا يمكن أن يكون الواحد تابعا للاخر بل هما متآزران وكلاهما على نفس الدرجة من الاستقلال والاولية فان هذا الموقف هو موقف النزعة الاثنينية . والفلسفة كلها الجديرة بهذا الاسم تسعى بمعنى ما من المعانى الى التفسير الواحدى للكون وعندما نجد مذهبا فى الفلسفة ينهار ويفشل فاننا نكاد نوقن دائما أن عجزه سيتكشف على أنه ثنائية لا تصالح فيها . ومثل هذه الفلسفة تبدأ بمذهب واحدى وتحاول أن تستخلص أو تشتق الكون كله منه ولكن يحدث أن تواجه بشىء فى العالم لاتستطيع أن تدرجه تحت ذلك المبدأ وحينئذ يكون لديها وجودان مطلقان لايمكن لاى منهما أن يشتق من الاخر وينفجر المذهب الى ثنائية .

أن البحث عن التفسير الواحدى للاشياء هو اتجاه شامل فى الفكر الانسانى وأينما نتطلع فى عالم الفكر نجد هذا الاتجاه الواحدى ظاهرا . ولقد سبق أن قلت أنه يظهر طوال تاريخ الفلسفة وهو يتكشف أيضا بوضوح شديد فى تاريخ الدين . يبدأ الدين بتعدد الالهة اى الايمان بالهة كثيرة ثم ينتقل الى الواحدية المؤلهة وهى الايمان باله واحد هو المؤلف والخالق الوحيد للكون . ونحن نجد الشىء نفسه فى التفكير الهندوكى فهو يقوم على مبدأ أن « الكل هو الواحد » ، أن كل شىء فى العالم مستمد من وجود مطلق واحد هو براهمان غير أن هذا الاتجاه الواحدى لايمكن تتبعه فى الدين والفلسفة فحسب ، بل يمكن تتبعه أيضا فى العلم . أن تقدم التفسير العلمى هو تقدم فى أساسه نحو الواحدية : أولا تفسير الوقائع المعزولة يقوم دائما فى نسبة العلل اليها . فلنفرض أن

هناك ضجة غريبة فى غرفتك فى الليل فأنت تقول انها تفسر عندما تكتشف إنها ترجع الى سقوط كتاب من قرض فار فى الارضية وهكذا يتم تفسير الضجة بارجاعها الى علة ، غير أن هذا يعنى ببساطة أنك قد سلبتهـا من وضعها المعزول والفريد ورددتها الى وضع مثال لقانون عام عندما يتجمد الماء فى انائك تقول ان علة هذا هو البرودة وهذا مثال على القانون القائل أنه عندما تصل البرودة درجة معنية فان الماء يتجمد . ولكن طرح الحل بهذه الطريقة ليس تفسيرا فى الحقيقة لاى شىء . انه لا يقدم أى (مقتضى) لحادثة تقع ، انك لا تتبين السبب الذى يجعل الماء يتجمـد بالضرورة من البرودة ، كل ما هنا لك أن القانون يقـول لنا أن الحادثة ليست مستثناه بل هى مثال على ما يحدث دائما . انه يرد الحادثة المعزولة الى حالة على قانون عام لا « يفسر » هذه الحادثة الواحدة فحسب بل يفسر ملايين الحوادث . وليس الامر قاصرا على أن البرودة تجمد الماء فى انائك فحسب ، بل هى تجمد الماء فى جرة كل انسان . والقانون (يفسر) كل هذه الامور و (يفسر) بالمثل الجبال الجليدية والطبقات القطبية على الأرض وكوكب المريخ . وفى الحقيقة التفسـيـر العلمى يعنى رد مـلايين الحقائق الى مبدأ واحد ولكن العلم لا يتوقف هنا ، انه يريد أن يفسر أكثر القوانين ذاتها ومنهجه هو رد القوانين الكثيرة الى قانون واحد أعلى وأكثر عمومية . وهناك مثال شائع عن هذا هو تفسـيـر كبلر لقوانين حـركة الكواكب ، فقد قدم كبلر ثلاثة قوانين بهذا الخصـوص : الاول هو أن الكواكب تتحرك فى افـلاك اهليليجية والشمس فى المركز . والقـانون الثانى هو أن الكواكب تشغل مساحات متساوية فى الازمنة المتساوية . والقانون الثالث هو قانون إكثر تعقيدا لقد عرف كبلر هذه القـوانين من الملاحظة لكنه لم يستطع أن يفسرها والذى فسرها هو اكتشاف نيوتن لقانون الجاذبية . لقد برهن نيوتن على أن قوانين كبلر الثـلاثة يمكن استخلاصها رياضيا — من قانون الجاذبية . وبهـذه الطريقة فسرت قوانين كبلر بل ليست قوانين كبلر وحدها بل العديد من القوانين والوقائع الفلكية الاخرى . وهكذا نجد أن تفسير الحقائق المعزولة العديدة يقوم فى ردها الى قانون واحد وتفسير العديد من القوانين يقوم فى ردها الى قانون واحد اكثر تعميما . ومع تقدم المعرفة يجرى تفسير ظواهر الكون بمبادىء

تزداد قلة وتعميما . وواضح أن الهدف الاكبر هو تفسير الاشياء جميعا بمبدأ واحد . ولا اقصد ان أقول أن رجال العلم عندهم هذه الغاية بوعى . لكن ما أريد قوله هو أن الاتجاه الواحدى قائم ، والمقصود بالتفسير هو رد الاشياء جميعا الى مبدأ واحد .

اذن نجد فى الفلسفة وفى الدين وفى العلم هذا الاتجاه الواحدى فى التفكير . ولكن قد يحدث تساؤل كيف تعرف أن هذا الاتجاه الكلي صحيح ؟ كيف تعرف انه ليس سوى خطأ كلى أليس هناك اى أساس منطقى او فلسفى للايمان بأن التفسير المطلق للاشياء يجب أن يكون واحدا ؟ أن هذا موضوع يجعلنا نذهب بعيدا عن ميدان الفلسفة اليونانية ، فالاساس الفلسفى للواحدية لم يفكر فيه أحد حتى جاء اسبينوزا ومن ثم فلن نطيل هنا بشأنه بل نقول بايجاز ان السؤال المطروح هو : هل هناك أى داع للايمان بأن التفسير المطلق للاشياء يجب أن يكون واحدا ؟ اننا اذا أردنا أن نفسر الكون فيجب توفر شرطين : أولا ، الحقيقة المطلقة التى نحاول بها أن نفسر كل شيء يجب أن تفسر كل الاشياء الاخرى فى العالم ، ويجب أن يكون ممكنا استخلاص العالم كله منها . ثانيا ، ألمبدأ الاول يجب أن يفسر نفسه ، فهو لا يمكن أن يكون مبدأ بينما لايزال هو محتاجا الى تفسير بشيء آخر ، فاذا لم يكن يفسر ذاته بذاته وهو نفسه يظل سرا مطلقا ثم نجحنا فى استخلاص الكون منه فلا نجد أن شيئا قد فسر . وهذا على سبيل المثال هو بالضبط سبب قصور المادية . فاذا افترضنا أنها تفسر الاشياء كلها بما فى ذلك العقل وقد ظهر من المادة فان الاعتراض سيظل قائما : هو أن المادة لا تفسر اى شيء على الاطلاق لان المادة ليست وجودا مفسرا لذاته . انها سر غير معقول ورد الكون الى سر مطلق ليس تفسيرا له . مرة أخرى نقول أن بعض الناس يعتقدون أن العالم انما يفسره ما يسمونه « علة أولى » . ولكن لماذا تكون هناك علة تسمى الاولى ؟ لماذا نتوقف فى سلسلة العلل ؟ أن كل علة هى بالضرورة معلول لعلة أسبق ، فالطفل الذى يقال له أن الله قد خلق العالم والذى يتساءل من فى هذه الحالة الذى خلق الله انما يسأل سؤالا حسيا للغاية . أو فلنفرض ونحن نتتبع مرتدين سلسلة العلل فنصل الى علة لدينا دواع تدفعنا الى القول هل هى العلة الاولى حقا فهل نكون قد فسرنا اى شيء ؟

اننا لانزال ولدينا سر مطلق . ومهما يكن مبدأ التفسير لايمكن أن يكون من هذا النوع ، بل يجب أن يكون مبدا يفسر نفسه ولا يفضى الى شىء أبعد مثل علة اخرى . بقول آخر ، يجب أن يكون مبدأ وجوده الكلى فى ذاته لا يشير من أجل اكتماله الى أى شىء وراءه . يجب أن يكون شيئا نستوعبه تماما فى ذاته دون الرجوع الى أى شىء خارجه ، أى انه يجب أن يكون ما نسميه مطلقا محددا لذاته . ان أى مبدأ مطلق يجب أن يكون بالضرورة واحدا . فلنفرض أنه اثنين ، فلنفرض أنك حاولت أن تفسر العالم بمبداين هما أ و ب كل منهما مبدأ مطلق لا يستمد الواحد منهما من الاخر . والان ما هى العلاقة بين أ و ب ؟ اننا لانستطيع أن نستوعب أ بالكامل ما لم نفهم علاقته مع ب وجزء من طبيعة ووجود أ قائم فى علاقته مع ب وجانب من طابع أ انما يفسره ب ولكن هذا ليس تفسيرا ذاتيا بل هو يفسر بشىء ليس هو لهذا فان التفسير المطلق للاشياء يجب أن يكون واحدا .

اذن لقد كان الايليون على حق بقولهم أن الكل واحد وأن المبدأ المطلق للوجود وهو الوجود واحد . ولكن اذا بحثنا الطريقة التى طرحوا بها واحديتهم فسوف نتبين أنها تنشطر الى ثنائية باعثة على اليأس فكيف فسروا وجود العالم ؟ لقد عرضوا لمبدأ الوجود على أنه الحقيقة المطلقة . فكيف اذن يستخلصون العالم العقلى من ذلك المبدأ ؟ الجواب أنهم لم يستخلصوه ولم يبدوا محاولة لاستخلاصه . وبدلا من اشتقاق العالم من مبداهم الاول انكروا ببساطة حقيقة العالم كلية . لقد حاولوا أن يحلوا المشكلة بانكار وجود المشكلة . يقولون أن العالم هو بكل بساطة لا وجود ، انه وهم . من المؤكد أنه شىء عظيم أن تعرف ما هو العالم الحقيقى وما هو العالم المزيف ولكن هذا ليس تفسيرا على الاطلاق . أن اعتبار العالم وهما ليس تفسيرا له ، فاذا كان العالم حقيقة اذن فان مشكلة الفلسفة هى كيف تنشأ تلك الحقيقة . واذا كان العالم وهما اذن فستكون المشكلة هى كيف ينشأ هذا الوهم ؟ سمه وهما اذا شئت ولكنه لا يفسره ، أن المسألة هى مجرد أسماء تطلق ، وهذا هزيمة أخرى للفلسفة الهندية حيث يعد العالم مايا أى وهما . ومن ثم ففى الفلسفة الايلية هناك عالمان يتواجهان ويقومان جنبا الى جنب دون تصالح —

عالم الوجود الذى هو العالم الحقيقى وعالم الوقائع الذى هو عـــالم وهمى . وبالرغم من أن الايليين ينفون العالم الحسى ويعتبرونه وهما الا أنهم لايستطيعون ان يخلصوا أنفسهم من هذا الوهم . وبمعنى ما من المعانى هذا العالم هو هنا ، حاضر ، وهو يعود الى حواسنا ويطالب بتفسير . سمه وهما لكنه لايزال قائما جنبا الى جنب العالم الحقيقـى ويطالب بأن يستمد منه . أن لدى الايليين مبدأين : العالم الزائف والعالم الحقيقى وهما قائمان جنبـا الى جنب دون رابطة تربط بينهما ودون أى اظهار كيف ينشأ الواحد من الاخر . وهذه ثنائية مطلقة لا تصالح فيها .

ومن السهل أن نتبين كيف تحطمت الفلســـفة الايلية الى هذه الثنائية . الامر يرجع الى تجرد مبدأهم الاول نفسه . يقولون ان الوجود ليس فيه صيرورة ، ومبدأ الحركة كله مستبعد تماما منه . وهم بالمثـل ينكرون عليه أية كثرة ، فهو ببســاطة واحد لا كثرة فيه . واذا أنت استبعدت صراحة الكثرة والصيرورة من مبدئك الاول اذن فانت لن تحصل اطلاقا على الكثرة والصيرورة من خارجه ، انك لاتستطيع أن تستخلص منه اى شىء ليس فيه . فاذا أطلقت القول انه لا توجد كثرة فى المطـلق فانه سيستحيل تفسير كيفية مجىء الكثرة الى هذا العالم . والامر بالمثل بصدد مسألة الكيف . أن الوجود المحض بلا كيفية ، انه مجرد (كينونة) انه بلا ملامح على الاطلاق انه وجود بلا خصائص انه خاو ومجرد تماما . اذن كيف يمكن لكيف الاشياء أن يصدر منه ؟ كيف يمكن لكل ثروات وتنوع العالم أن تصدر من هذا الخواء ؟ أن الايليين أشـبه بالمشعوذين الذين يحاولون أن يجعلوك تعتقد أنهم سيحصلون على الارانب والخيوط والورق والشرائط من متعة فارغة تماما . أن الانسان ليتبين مقدار تجرد وخواء مثل هذا المبدأ اذا ما حوله الانسان الى لغة كناية وتشبيه اى الى لغـة الدين . أن المبدأ الايلى يتفق مع دين نقول فيه « الله موجود » ولكن فيما عدا أن الله (كائن) فانه ليس له كفوا أحد . ولكن هـذا تصور مجـرد للرب ونحن تعودنا فى الدين المسيحى أن نسمع تعبيرات لاعلى أن « الله موجود »فحسب ،بل أيضا « الله محبة »و« الله قوة »و « الله خير » و « الله حكمة » ويمكن توجيه اعتراض بشأن هذه المحمولات والصفات على أساس انها تشبهية واضفاء للطابع الانسانى . وهى فى الحقيقة

تكشف عن اتجاه للتفكير فى الاشياء اللاحسية بطريقة حسية . وهـــذه المحمولات التقطت فحسب من العالم المتناهى وطبقت كيما اتفق على الله وهى محمولات ليست سديدة للتعبير عنه . غير أن هذه التعبيرات تعلمنا على الاقل أنه من الفراغ المحض لا شىء يظهر وأن العالم لايمكن أن يصدر عن شىء أدنى وأقل من ذاته . وهنا فى العالم نجد مقياسا معينا ومحبة وحكمة وامتيازا وقوة . وهذه الاشياء لايمكن أن تظهر من مصدر يكون فقيرا حتى أنه لا يحتوى الا (الكينـــونة) . يمكن للاقل أن يصـــدر عن الاعظم ولكن الاعظم لا يصدر عن الاقل . ونستطيع أن نقابل الايلية لا بالمسيحية فحسب بل حتى باللادرية الحديثة . فهذه اللادرية ترى أن المطلق مجهول ولكن ما يقصده اللادريون هو أن العقل الانســـــانى غير ملائم لالتقاط عظمة الوجود المطلق . غير أن المبدأ الايلى هو أنه ليس فى قولنا « الله محبة وقوة وحكمة » نقول شيئا قليلا عن الله وأن أفكارنا غير ملائمة للتعبير عن امتلاء وجود الله بـــل بالعكس انهم يعبرون عن فكرة عالية للغاية عن الله الذى لايمكن أن يقال عنه شىء ســـوى (أنه موجود) لانه ليس هناك المزيد لنقوله ، وهذا التصور لله هو تصـــور وجود فارغ خاو تماما .

لقد قلت أن الواحدية هى فكرة ضرورية فى الفلسفة فالمطلق يجب ان يكون واحدا ، غير أن الواحدية المجردة للغاية مستحيلة . فاذا كان المطلق هو ببساطة الواحد الخالى تماما من كل سيرورة وكثرة فانه من مثل هذا التجريد لايمكن أن تصدر السيرورة والكثرة . أن المطلق ليس ببساطة واحدا او ليس ببساطة كثرة . بل يجب أن يكون كثرة فى واحد بمثل الثالوث فى المسيحية . لقد انتقل الدين من تعدد الالهة المجرد (الله كثرة) الى واحدية مجردة (الله واحد ، اليهودية والهندوكية والاسلام) ولكنه لم يتوقف هنا فقـــد انتقـــل الى واحدية عينية (الله كثـــرة فى واحد ، المسيحية) وهناك تصوران خاطئان شائعان بشـــأن عقيـــدة

الثالوث .. الخطأ الاول هو العقلانية الشعبية والخطأ الثانى اللاهوت الشعبى . أن العقلانية الشعبية تؤكد أن عقيدة الثالوث منافيه للعقل ، واللاهوت الشعبى يؤكد أنه سر يتجاوز العقل . غير أن الحقيقة هى أنه لا يناقض العقل ولا يتجاوزه ، بل بالعكس ، انه فى ذاته التجلى الاكبر للعقل . وما هو سر وما هو مناقض للعقل هى افتراض أن الله ، المطلق ، هو ببساطة واحد بدون كثرة . وهذا التناقض ناتج فى الثنائية المميتة التى نشأت فى الايلية ونشأت فى كل مذهب فكرى آخر مثل مذهب الهندوك أو اسبينوزا والذى يبدأ بتصور المطلق كواحد محض يستبعد الكثرة تماما .

الفصل الخامس

هيرقليطس

ولد هيرقليطس حوالى عام ٥٣٥ ق . م ويسود الاعتقاد انه عاش حتى سن الستين ، وهذا يجعل وفاته عام ٤٧٥ ق . م . ومن ثم كان تاليا لاكزينوفانس ومعاصرا لبارمنيدس وأكبر من زينون . لهذا يأتى — من ناحية التسلسل التاريخى فى الزمن — معاصرا للايليين . وهيرقليطس من بلدة افسسوس فى آسيا الصغرى . ولقد كان ارستقراطيا ينحدر من أسرة نبيلة فى افسوس وشغل فيها وظيفة الحاكم أو الملك . وعلى أية حال لا يعنى هذا سوى انه كان كبير كهنة الفرع المحلى للنحل الدينية الايليوسته ، وقد استقال من هذا المنصب لصالح أخيه .ويلوح انه كان انسانا متباعدا انطوائيا تمتلىء طبيعته بالتعالى . لم يكتف بازدراء القطيع من الدهماء بل ازدرى أيضا عظام أرومته ،كما طعن فى اكزينوفانس وفيثاغوراس . وهو يعتقد بضرورة طرد هوميروس وجلده بالسياط ، أما هزيود فهو فى رأيه معلم القطيع وأنه من طغمتهم وانه — على حد قوله — « رجل لا يعرف أن يفرق النهار من الليل » . ولقد أطل على عامة الشعب من الفانين باحتقار شديد . وتذكرنا أقواله بالكثير من أقوال شوبنهور المتسمة بالسخرية والحدة . يقول : « الحمير تفضل القش على الذهب » ، « الكلاب تنبح على كل من لا تعرفه » . وعلى أية حال فان كثيرا من أقواله أصبحت من المأثورات الرائعة المليئة بالحكمة العملية . يقول : « طبع الانسان قدره » ، « الاطباء يبترون المرضى ويحرقونهم ويغتالونهم ويرهقونهم ويطلبون أجرا على عملهم هذا وهو مالا يستحقونه ». ولقد شن — من وجهة نظره المتعالية والارستقراطية — هجوما ضد ديمقراطية افسوس .

ولقد عبر هيرقليطس عن أفكاره الفلسفية فى بحث مكتوب نثرا كان معروفا للغاية فى أيام سقراط غير أنه لم تبق لنا منه سوى شــذرات . وسرعان ما أصبح أسلوبه مضرب المثل بسبب صعوبته والغموض الذى فيه واطلق عليه اسم « الكئيب » أو « الغامض » . ولقد قال سقراط عن مؤلفه أن ما فهمه منه رائع وأن ما لم يفهمه منه أيضا رائع بالمثل غير ان الكتاب يحتاج الى غواص يحسن السباحة . بل لقد اتهم حتى بتعمد الغموض غير انه لايبدو أن هناك اى أساس لهذه التهمة . والحقيقة هى انه اذا كان لم يعن نفسه لشرح أفكاره فانه بالمثـل لـم يعن نفسه لاخفائها . أنه لا يكتب للاغبياء . وتبدو وجهة نظره أنه اذا فهمه قراؤه فسيكون هذا شيئا رائعا ، واذا لم يفهموه فهذا أمر أسوأ لقرائه . ولم يضيع وقته فى تطوير وشرح فكره بل عبر عنه فى أقوال مأثورة قصــيرة مكثفة مركزة حبلى بالمعانى .

ومبداه الفلسفى على خط متعارض تماما مع مبدأ المدرسة الايلية . فالايليون قد ذهبوا الى ان الوجود وحده موجود وأن الصيرورة ليست موجودة ،فكل تغير وكل صيرورة مجرد وهم .أما عند هيرقليطس فالامر بالعكس فالصيرورة وحدها موجودة والوجود والثبات والذاتية ليست الا أوهاما .وكل ما تحت فلك القمر انما هو فى حالة تغير دائم ويستحيل الى اشكال جديدة وقوالب جديدة، فلا شىء يبقى ولا شىء يثبت ولا شىء يظل **كما هو، يقول «نحن ننزل فى النهر الواحد ولا ننزل فيه ، فما من انسان ينزل فى النهر الواحد مرتين ،فهو دائم التدفق والجريان** » وهو لم يكتف بافكار الثبات المطلق بل انكر أيضا حتى ثبات الاشياء النسبى فهو مجرد وهم.ونحن نعرف أن لكل شىء دوره وأن كل شىء يظهر وينقضى من الحشرات التى تعيش ساعة واحدة الى الجبال «الخالدة».ومع هذا فنحن ننسب الى هذه الاشياء ــ على الاقل ــ ثباتا نسبيا ودواما مهما قصر أو طال فىالحالة نفسها.غير أن هيرقليطس لا يسمح حتى بهذا .فلا شىء يبقى كما هو ولا شىء يبقى متطابقا من آن الى آخر . وظاهر الثبات النسبى وهم شأن ذلك الذى يجعلنا نعتقد أن الموجة المارة على سطح الماء تظل طول الوقت هى الموجة نفسها فهنا ــ كما نعرف ــ نجد أن الماء الذى

تكون منه الموجة يتغير من لحظة الى أخرى ولا يبقى ثابتا الا الشكل . والامر كذلك عند هيرقليطس بالنسبة للمظهر الثابت للاشياء فهو ينجم من تدفق كميات متساوية من الجوهر . « كل شىء سيال » فمثلا ليست الشمس التى تغرب اليوم هى الشمس التى تشرق غدا ، انها شمس جديدة ، فنار الشمس تحترق وهى تتقد ثانية من ابخرة البحر .

ولا يكتفى هيرقليطس بالقول بأن الاشياء تتغير من لحظة الى اخرى . ففى الان الواحد نفسه تكون موجودة ولا موجودة . وليس الامر ان الشىء يوجد أولا ثم لا يوجد فى لحظة تالية . انه موجود وغير موجود فى الوقت نفسه . **وتعاصر الوجود واللاوجود هو معنى الصيرورة.** وسوف نفهم هذا على نحو افضل اذاقابلناه بالمبدأ الايلى ، فالايليون يصفون كل الاشياء وفق تصورين : الوجود واللاوجود ، وعندهم أن الوجود هو الحق كله والحقيقة كلها واللاوجود كله زيف وكله وهم . اما هيرقليطس فان الوجود واللاوجود حقيقيان على السواء فهما صادقان ومتماثلان فالصيرورة هى ذاتية الوجود واللاوجود فالصيرورة ليس لها الا شكلان هما قيام الاشياء وانقضاؤها ، بدايتها ونهايتها ، انبعاثها وانحلالها . وربما قد تعتقد أن هذا ليس صحيحا وأن هناك اشكالا اخرى للتغير غير الانبعاث والانحلال . أن الانسان يولد ، وهذا هو انبعاثه وهو يموت وذلك انحلاله . وبين مولده وموته توجود تغيرات وسيطة ، فهو ينمو اكبر وينمو اسن وينمو احكم او أكثر غباء ويستحيل لون شعره رماديا . وكذلك ورقة الشجر لا تكتفى بمجرد المجىء الى الوجود والانقضاء . فهى تتغير فى الشكل والقالب واللون ويستحيل من أخضر فاتح الى أخضر غامق ومن الاخضر الغامق الى الاصفر . ولكن لا يوجد اى شىء فى كل هذا سوى الانبعاث والانحلال لا للشىء نفسه بل لصفاته . فالتغير من الاخضر الى الاصفر هو انحلال اللون الاخضر وانبعاث اللون الاصفر . والانبعاث هو استحالة اللاوجود الى وجود والانحلال هو استحالة الوجود الى لاوجود . **اذن فالصيرورة ليس فيها سوى عاملى الوجود واللاوجود وهذا يعنى تحول الواحد الى الاخر . ولكن لا تعنى هذه الاستحالة عند هيرقليطس انه فى آن واحد يوجد الوجود وفى الان التالى العدم . انما الامر يعنى أن الوجود واللاوجود هما**

فى كل شىء فى الوقت نفسه . ان الوجـــود ليس لا وجــودا خـــذ على سبيــل المثــال مشكلة الحيــاة والمــوت . فنحن نعتقــد بصفــة عامة أن الموت يرجع الى علل خارجية مثل الحادثة أو المرض . ونحــن نعتقد أنه طالما أن الحياة تدوم : فانها تكون على نحو ما تكون عليــه وتظل على ما هى عليه اى أن الحياة غير مختلطة بالموت وانها تظل حياة الى أن يأتى شىء من الخارج على شكل علل خارجية ويضع لها نهاية . وربما تكونون قد قرأتم كتاب « طبيعة الانسان » لمتشينكوف ففى هــذا الكتاب يطور هذه الفكرة . يقول أن الموت يرجع دائما الى علل خارجيــة ولهذا اذا استطعنا أن نزيل العلل فاننا نستطيع أن نقهر الموت ، فعلل الموت هى فى أغلبها المرض والحادثة فحتى كبــر السن مرض . وليس هناك سبب لا يجعل العلم يتقدم بعيدا فيستأصــل المرض والحادثة من الحياة . وفى تلك الحالة قد تصبح الحياة خالدة أو على الاقل تستطيل الى مالا نهاية . والان أن هذه القضية قائمة على خلط للافكار ، فمما لاشك فيه أن الموت يرجع دائما الى علل خارجية فكل حادثة فى العلم محددة ، بل محددة تماما بالعلل . ولا يسمح قانون العلية بأية استثناءات مهمــا تكن . ولهذا فمن الحق تماما أنه فى كل حالة موت نجد أن العلل تسبقه ولكن كما أوضحت فى الفصل السابق أن اعطاء السبب ليس اعطاء أى تبرير للحادثة فالعلية ليست على الاطلاق مبدأ لشرح أى شىء . انها تقول لنا أن الظاهرة ا تتبعها الظاهرة ب دون تغير وعلى نحو اطلاقى ونحن نسمى ا علة ب ولكن لا يعنى هذا الا أنه عندما تحدث ب فانهــا تحدث وفق نظام منتظم وتتابع للاحداث . لكنها لا تقول لنا لماذا تحــدث ب على الاطلاق . أن تبرير الشىء يجب تمييزه عن علته . فتبرير السبب لموت الانسان لا نجده فى العلل التى تتسبب فى موته . والتبرير بالاحرى هو أن الحياة بها جرثومة الموت من قبل وان الحياة هى موت مســـبق بالامكانية أو بالقوة وأن الوجود يحتوى على اللاوجود فيه أن علة الموت هى مجرد الاداء الالى وبهذه الالية من خلال مجموعة من العلل أو غيرها تحدث النهاية المحتمة .

ولا يتوقف الامر عند هيرقليطس أن الوجود متماثل مع اللاوجود بل ان كل شيء فى الكون يحمل فى داخله عكسه ،وكل شيء موجود هو « تناغم من التوترات المتقابلة » . أن التناغم يحتوى بالضرورة مبدأين متعارضين وبالرغم من تعارضهما يكشفان عن وحدة ضمنية . وتقوم تعاليم هيرقليطس على أن كل شيء فى الكون يوجد وفق هذا المبدأ ، فكل الاشياء تحتوى أضدادها داخلها . وفى الصراع والتطاحن بين المبدأين المتعارضين تقوم حياة الاشياء ووجودها وكيانها . واذا لم يكن هناك صراع فى الشيء فانه يكف عن الوجود . وقد عبر هيرقليطس عن هذه الفكرة بأضرب مختلفة من الطرق . يقول : « النزاع هو أب جميع الاشياء » . « الواحد الذى ينشطر من ذاته يتوافق مع ذاته مثل تناغم السهم والقوس » . « الله هو النهار والليل ، الصيف والشتاء ، الحرب والسلام ، التخمة والجوع » . « جمع معا الكل واللاكل ، المتناغم والمتنافر ، المتلائم والمتباعد ثم يأتى من الواحد الكل ومن الكل الواحد ». وفى هذا المعنى أيضا يعترض على هوميروس الذى كان يتضرع أن يكف النزاع عن التواجد بين الالهة والبشر ، فلو كان هذا التضرع قد نال التلبية لكان الكون نفسه قد فنى .

ولقد طرح هيرقليطس بجانب هذه الميتافيزيقا نظرية عن الفيزياء ، فكل الاشياء تتركب من النار . يقول : « هذا العالم لم يصنعه واحد من الالهة كما لم يصنعه واحد من الجنس البشرى ، لكنه كائن وكان وسوف يكون للابد نارا مشتعلة حية للابد » . وكل الاشياء تصدر من النار والى النار تعود . « **كل الاشياء تتبادل مع النار والنار تتبادل مع كل الاشياء بمثل ما يتم تبادل السلع بالذهب والذهب بالسلع** » . ومن ثم ليس هناك الانوع أقصى من المادة هو النار وكل الاشكال الاخرى للمادة مجرد تنويعات وتعديلات للنار . وواضح السبب الذى دفع هيرقليطس الى الدعوة لهذا المبدأ . فهو مبدأ فيزيائى مماثل لمبدأ الصيرورة الميتافيزيقى . أن النار هى أشد العناصر قابلية للتبادل فهى لا تظل كما هى من لحظة لاخرى فهى تأخذ باستمرار المادة على شكل وقود وتعطى مادة مماثلة على شكل دخان وبخار.والنار الاولية عند هيرقليطس تتحول الى هواء والهواء الى ماء والماء الى تراب . وهو يطلق على هذا « الدرب الهابط » ومقابله

« الدرب الصاعد » وهو تحول التراب الى ماء والماء الى هواء والهواء الى نار . وكل تحول يحدث بهذا النظام المنتظم ولهـذا يقـول هيرقليطس « الدرب الصاعد والدرب الهابط واحد » .

ثم تتوحد النار — بصفة خاصة — مع الحياة والعقل فهى العنصر **العقلى فى الاشياء وكلما كانت هناك نار كان هناك مزيد من الحياة ومزيد من الحركة . وكلما كانت هناك مواد أكثر حلكة وثقلا كان هناك مزيد من الموت والبرد واللاوجود .وبالتالى فان النفس نار وهى شأن جميع النيران** الاخرى تحرق نفسها دائما وتحتاج الى تغذية . وهى تحصل عليها من خلال الحواس والتنفس ومن الحياة المشتركة وعقل العالم اى من النـار المحيطة الشاملة . وفيها نعيش ونترك ونملك وجودها . وما من انسان له نفس منفصلة خاصة به وهى مجرد جزء من النفس النارية الشاملة . ومن ثم اذا انقطع التواصل معها يصبح الانسان لا عقلانيا ويمـوت فى **النهاية . والنوم هو منزل فى منتصف الطريق الى المـوت** . وفى النـوم تنغلق ممرات الحواس ولا تصلنا النار الاخرى الا من خلال التنفس . ومن ثم نصبح فى النوم لا عقلانيين ومعدومى الحـواس ونتحول من الحيـاة المشتركة للعالم الى أن يصبح لكل انسان عـالم خاص بـه . وذهب هيرقليطس أيضا الى أن هناك دورات منتظمة للعالم ، فالعالم يتكون من النار وبالحريق يرتد ثانية الى النار البدائية .

ولقد كان هيرقليطس شكاكا فى آرائه الدينية لكنه لم يوجه هجماته ضد أفكار الدين الرئيسية ومذهب الالهة كما فعل اكزينوفان بل بالاحرى **هاجـم الطقوس والاشـكال الخارجية التى تظهر فيها الروح الدينيـة نفسها . وهاجم عبادة التماثيل والصور وابرز عدم جدوى القرابين التى يراق فيها الدم .**

وهو مع الايليين يميز بين الحس والعقل ويضع الحقيقة فى المعرفة العقلانية . وهو ينسب وهم الثبات الى الحواس وبالعقل نرتفـع الى

معرفة قانون الصيرورة . وفى استيعاب هذا القانون يكمن واجب الانسان والطريق الوحيد الى السعادة . والانسان اذا فهم هذا يصبح سعيدا وراضيا . وهو يرى أن الشر هو المقابل الضرورى للخير والالم هو المقابل الضرورى للذة وأن كليهما ضروريان لتكوين تناغم العالم . والخير والشر مبدآن وعلى صراعهما يتوقف وجود الاشياء نفسه .والشر أيضا ضرورى وله مكانه فى العالم وتبين هذا يرفعنا فوق الصراعات العقيمة والداعية للشفقة ضد القانون الاسمى للكون .

الفصل السادس

امبيـــــدوكليس

امبيدوكليس هو من بلدة اجريجننا فى صقلية ويقع مولده فى حوالى ٤٩٥ ق . م ووفاته حوالى ٤٣٥ ق . م . وهو مثل فيثاغوراس لـــه شخصية قوية وآسرة . ومن ثم ظهرت على نحو سريع جميع انـــواع الاساطير وتناسجت حول حياته وموته . وينسب اليه القيام بمعجزات وتناثرت قصص خيالية حول وفاته . ولما كان ذا فصاحة آسرة للغاية فانه ارتفع الى مصاف زعامة الديمقراطية فى أجريجنتا الى ان طرد منها منفيـــــا .

وفلسفة امبيدوكليس هى فلسفة انتقائية فى طابعهـــا . فالفلســـفة اليونانية تطورت فى هذه المرحلة الى اضرب من المبادىء المتصارعة وكانت مهمة امبيدوكليس التوفيق بينها وصهرها فى مذهب جديد لا يحتوى — على أية حال — على أى فكر جديد خاص بهذا المذهب . ولقد أشرت اثنـــاء الحديث عن بارمنيدس الى أن تعاليمه يمكن أن تفسر أما مثاليا أو ماديا وأن هذين الجانبين يقومان جنبـــا الى جنب عنـــد بارمنيدس وأنه يمكن تأكيد هذا الجانب أو ذاك . ولقد تمسك امبيدوكليس بالجانب المادى . أن التفكير الجوهرى عند بارمنيدس هو أن الوجود لايمكن أن ينتقـــل الى اللاوجود كما أن اللاوجود لايمكن أن ينتقل الى الوجود ، وما يوجـــد يظل الى الابد موجودا . فاذا أخذنا هذا فى سياق مادى خالص فان مـــا يعنيه هو أن المادة ليست لها بداية ولا نهاية وأنها غير مخلوقة ولايمكن افناؤها . وهذا هو المبدأ الاول عند امبيدوكليس ومن جهـــة أخرى كان هيرقليطس قد اظهر انه لا يمكن انكار الصيرورة والتغير . وهذا هـــو

المبدأ الثانى عند امبيدوكليس .لقد آمن بأنه لا توجد صيرورة مطلقة وخلق كامل وتدمير كامل للاشياء وآمن مع هذا بأن الاشياء تظهر وتفنى على نحو ما وان هذا يقتضى تفسيرا ، وأن هذه الافكار المتناقضة يجب التوفيق بينها . والان اذا نحن أكدنا أن المادة لم تخلق وغير قابلة للفناء ومع هذا آمنا بأن الاشياء تقوم وتفنى فليس هناك الا طريق واحد لتفسير هذا : يجب أن نفترض أن الاشياء — ككل — تبدأ وتكف عن الوجود لكن الجزئيات المادية التى تتكون منها غير مخلوقة ولا تستنفذ . وهذه الفكرة تشكل المبدأ الاول عند امبيدوكليس وخلفائه انكساجوراس والذريين .

والان ، لقد ذهب الفلاسفة الايونيون الى أن جميع الاشياء تتالف من مادة مطلقةواحدة.ولقد اعتقدطاليس أنهذه المادةهى الماء وانكسمانس اعتبرها الهواء . وهذا لابد أن يتضمن أن النوع الاقصى للمادة يجب أن يكون قادرا على التحول الى أنواع أخرى من المادة . فاذا كانت هذه المادة هى الماء اذن فان الماء يجب أن يكون قادرا على التحول الى النحاس أو الخشب أو الحديد أو أى نوع آخر من المادة . والامر نفسه ينطبق على الهواء عند انكسمانس . وعلى أية حال ذهب بارمنيدس الى أن ما يوجد يظل دائما هو هو وليستهناك امكانية للتغير او التحول وامبيدوكليس هنا يتبع بارمنيدس أيضا ويفسر مذهبه بطريقته ، فهو يؤمن بأن النوع الواحد من المادة لايمكن أن يتحول الى نوع آخر من المادة ، فالنار لا تصبح اطلاقا ماء ولايمكن للتراب أن يصبح هواء على الاطلاق . وهذا أفضى بأمبيدوكليس الى الايمان فى التو بمذهب العناصر . وفى الحقيقة نجد أن كلمة « العناصر » هى كلمة اخترعت فى عصر متأخر وامبيدوكليس انما يتحدث عن العناصر على أنها « جذور الكل » . وهناك أربعة عناصر هى التراب والهواء والنار والماء . ولهذا كان امبيدوكليس مخترع التصنيف الشائع للعناصر الاربعة وكل الانواع الاخرى للمادة تفسر على أنها خليط بنسب متفاوتة من هذه العناصر الاربعة . ومن هنا فان كل تكون وفساد وكذلك الصفات المختلفة لانواع بعينها من المادة يجرى الان تفسيرها بخلط أو عدم خلط العناصر الاربعة وكل صيرورة هى بكل بساطة تركيب وتحلل .

غير أن تركيب العناصر وفصلها يتضمنان حركة الجزيئات وحتى يمكن تفسير هذا يجب أن توجد قوة محركة . لقد افترض الفلاسفة الايونيون أن للمادة قوة أو مقدرة مطلوبة للحركة الكامنة فى ذاتها . فالهواء عند أنكسمانس يتحول بفضل قوته الذاتية الى أنواع المادة الاخرى . ويرفض امبيدوكليس هذا فالمادة عنده ميتة تماما وبلا حياة وبدون مبدأ للحركة فى ذاتها . لهذا لا تبقى الا امكانية واحدة ، فيجب افتراض قوى تشتغل على المادة من الخارج . ولما كانت العمليتان الجوهريتان فى العالم وهما الخلط والتفكيك متعارضتين فى طبعيهما لهذا يجب أن توجد قوتان متعارضتان . وهو يسميهما باسم الحب والكراهية أو التناغم والتنافر . وبالرغم من أن هذين المصطلحين قد يحتملان محتوى مثاليا فان امبيدوكليس يتصورهما قوتين ماديتين وفيزيقتيين تماما . لكنه يوجد بين الجذب والنفور عند البشر — ونحن نسميهما الحب والكراهية — بالقوى العاملة على نحو شمولى فى العالم المادى ،فليس الحب والكراهية الا تجليات داخلنا للقوى الالية للجذب والتنافر العاملة فى العالم الواسع .

ولقد آمن امبيدوكليس بمذهب الدورات العالمية المنتظمة لهذا فان سيرورة العالم دائرية وليست لها بداية أو نهاية . ولكننا فى وصفنا لهذه العملية يجب أن نبدأ فى موضع ما من المواضع . اذن فسوف نبدأ بالمحيط . ففى المحيط الاولى كانت العناصر الاربعة مختلطة تماما وتنفذ كل منها فى العناصر الاخرى نفاذا كاملا . لم يكن الماء منفصلا عن الهواء كما أن الهواء لم يكن منفصلا عن التراب . وكلها مختلطة معا بشىء من الفوضى . وفى كل قسم من المحيط يجب أن يوجد قدر متساو من التراب والهواء والنار والماء . وهكذا فان العناصر فى حالة وحدة والقوة الوحيدة العاملة فى المحيط هى الحب أو التناغم . ومن هنا فان **المحيط** يسمى « الها منعما » . على أية حال توجد الكراهية خارج المحيط . ثم تنفذ الكراهية تدريجيا من المحيط الخارجى الى المركز وتدخل عملية الانفصال وتفكك العناصر . وتستمر هذه العملية الى أن تنفصل العناصر تماما على نحو ما تتجمع العناصر بالتشابه . فيكون الماء معا ، وتكون النار معا وهكذا . وعندما تكتمل عملية التفكك هذه تكون للكراهية اليد العليا ويطرد الحب خارجا بتمامه . لكن الحب يبدأ بدوره ينفذ فى المادة ويسبب

الوحدة وخليط العناصر ومن ثم يحمل العالم فى النهاية ثانية الى الحالة الاولى للمحيط الاصلى . ثم تبدأ العملية نفسها ثانية . ففى أى موضع فى هذه الحركة الدائرية يوضع عالمنا الحالى ؟ الجواب هو أنه ليس فى الوحدة الكاملة للمحيط ولا هو متفكك تماما . انه فى المنتصف بين المحيط وحالة التفكك التام . أنه ينطلق من المحيط الى حالة التفكك التام والكراهية تصبح لها اليد العليا تدريجيا . وفى تشكيل العالم الراهن من المحيط فان العنصر الاول الذى انفصل هو الهواء ثم النار ثم التراب . يخرج من الارض بسرعة دورانه . والسماء تتكون من نصفين النصف الاول من النار وهذا هو النهار والنصف الاخر هو مادة مظلمة بها كتل من النار مبعثرة فيها وهذا هو الليل .

ويؤمن امبيدوكليس بتناسخ الارواح كما انه طرح نظرية عن الادراك الحسى جوهرها هى أن الشبيه يدرك بالشبيه فالنار نفسها تدرك النار الخارجية وكذلك الشأن بالنسبة للعناصر الاخرى . والبصر يتأتى من تأثيرات النار والماء فى العينين وهى تلتقى بتأثيرات مماثلة من الموضوعات الخارجية .

الفصل السابع

* * *

الذريـــون

* * *

مؤسس الفلسفة الذرية هو ليوقيبوس ومن الناحية العمـــلية لا يعرف شيء عن حياته كما لايعرف بالمثل تاريخ مولده وتاريخ وفـــاته ومقر أقامته ولكن يسود الاعتقاد بأنه كان معاصرا لامبيدوكليس وانكساجوراس ولقد كان ديمقريطس مواطنا من بلدة ابديرا فى تراقيا .وكان واسع المعرفة بمقاييس عصره ولقـــد كانت لديه عاطفة للتعلم والحصول على الوسيلة الملائمة لهذا الغرض وهذا جعله يقرر القيام برحلات واسعة لكى يحصل الحكمة والمعرفة فى الدول الاخرى . ولقد تجول كثيرا فى مصر وبابل على الارجح . وتاريخ وفاته غير معروف لكنه عاش بالتأكيد حتى سن متقدمة تقـــدر من ٩٠ الى مـــائة سنة . والقدر الذى ســــــاهم به ليوقيبوس وديمقريطس فى الفلسفة الذرية هو موضع الشك أيضا . ولكن المعتقد أن الاسس الجوهرية لهذه الفلســــــفة هى من عمـــل ليوقيبوس وأن ديمقريطس طبقها وتوسع فيهـــا واستخلص تفاصـــيلها وجـــعل النظرية شـــــــــهيرة .

لقد رأينا أن فلسفة امبيدوكليس قائمة على محاولة التوفيق بين مذهب بارمنيدس ومذهب هيرقليطس ولقد كانت الفكرة الاساسية عند امبيدوكليس هو أنه لا توجد صـيرورة مطلقة بالمعنى الدقيق فـــلا وجود للانتقـــال من الوجود الى اللاوجود أومن اللاوجود الى الوجود . ومع هذا فان موضوعات الحواس تظهر وتنقضى بشكل ما والمنهج الوحيد الذى به يمكن التفسير هو افتراض أن الاشياء ككل تظهر وتنقضى أما الجزئيات المـــادية التى تتألف منها فهى موجودة دائما . غير أن التطور التفصيلى الذى أعطـــاه

امبيدوكليس لهذا المبدأ لم يكن مقتنعا بالمرة ، فأولا ، اذا قلنا أن كل صيرورة انما ترجع الى خلط وتحليل المادة السابقة الوجود فانه ستكون لدينا نظرية عن الجزئيات . ونحن نسمع بغموض عن جزئيات مادية فى مذهب امبيدوكليس ولكن نجد تعريفا لطبيعتها ولا تصورا واضحا مشكلا لطبعها . ثانيا ، القوتان المحركتان عند امبيدوكليس وهما الحب والكراهية خياليتان وأسطوريتان . وأخيرا ، بالرغم من اننا نجد عند امبيدوكليس آثارا من المذهب القائل ان صفات الاشياء تتوقف على وضع وترتيب جزئياتها فان هذه الفكرة لم تتطور بتماسك . وعند امبيدوكليس لا توجد سوى اربعة عناصر مطلقة للمادة تتمايز كيفيا . والصفات المختلفة لكل انواع المادة الاخرى يجب ان ترجع الى خلط هذه العناصر الاربعة . وهكذا نجد ان صفات العناصر الاربعة هى صفات مطلقة اصلية أما بقية الصفات الاخرى فيجب أن تقوم على الوضع والترتيب بالنسبة لجزئيات العناصر الاربعة . وهذا هو بداية التفسير الالى للصفة . ولكن تطوير هذه النظرية تطويرا كاملا ومتماسكا يجب الا يظهر فحسب أن بعض الصفات مطلقة وأن بعضها مستمد من وضع وترتيب الجزئيات ، بل أن كل الصفات مهما كانت قائمة على الوضع والترتيب . وكل صيرورة يفسرها امبيدوكليس على انها نتاج حركة الجزئيات المادية . وحتى نصل بهذه الفلسفية الالية الى نتيجتها المنطقية نقول ان كل صفات الاشياء يجب تفسيرها بالطريقة نفسها . ومن ثم فانه من المستحيل أن فلسفة الالية والمادية أن تقف فى الموضع الذى تركها امبيدوكليس فيه ، وعلى هذه الفلسفة أن تتقدم الى موقف النزعة الذرية . لهذا فان الذريين يتخذون موقف امبيدوكليس من الناحية الجوهرية بعد استئصال أشكال عدم التصور التى لاحظناها . ولهذا فان فلسفة امبيدوكليس يجب اعتبارها على أنها مجرد مرحلة انتقالية .

أولا ، دعا الذريون الى نظرية الجزئيات . يرى ليوقيبوس وديمقريطس أن المادة اذا كانت يمكن أن تنقسم فاننا يجب أن نصل الى وحدات لا تنقسم . وهذه الوحدات التى لا تنقسم تسمى الذرات ، ولهذا فان الذرات هى المكونات النهائية للمادة . انها لا متناهية فى العدد وهى من الصغر بحيث يصعب ادراكها بالحواس . لقد افترض امبيدوكليس وجود أربعة انواع من المادة ولكن لا نجد الا نوعا واحدا عند الذريين ، فالذرات

كلها مكونة بالضبط من نوع المادة نفسه . ومع وجود بعض الاستثناءات وهو ما سوف أذكره بعد قليل فان الذرات لا كيف لها ، أن الذرات لا صفات لها بالمرة ، والفروق بينها هى مجرد فروق فى الكم . انها تختلف فى الحجم فبعضها أكبر وبعضها أصغر . وهى تختلف كذلك فى الشكل . ولما كانت الجزئيات القصوى النهائية للاشياء لا صفات لها فان الصفات الفعلية للاشياء يجب أن ترجع الى ترتيب الذرات ووضعها . وهذا هو التطور المنطقى للنزعة الالية عند امبيدوكليس .

لقد ذكرت أن الذرات لا صفات لها . وعلى أية حال كان يجب الاقرار بأن لها صفة الصلابة أو عدم الفناء حيث أنها تعرف بأنها وجود لا ينقسم .زيادة على ذلك هناك تساؤل عما اذا كانت ذرات ديمقريطس وليوقيبوس لها ثقل أم ما اذا كان ثقل الاشياء يجب تفسيره — مثل الصفات الاخرى — بوضع الذرات وحركتها . وليس هناك شك فى أن الابيقوريين فى عصر متأخر رأوا أن الذرات لها ثقل . لقد اعتنق الابيقوريون النزعة الذرية عند ديمقريطس وليوقيبوس مع تعديلات طفيفة وجعلوها أساس تعاليمهم . لقد نسبوا الثقل للذرات والتساؤل الوحيد هو ما اذا كان هذا التعديل قد أدخله الابيقوريون أم ما اذا كان هذا التعديل جزءا فى المذهب الاصلى عند ديمقريطس وليوقيبوس .

والذرات تترابط وتنفصل عن بعضها ولهذا يجب أن تنفصل بشىء وهذا الشىء لايمكن الا أن يكون المكان الخالى . زيادة على ذلك ، لما كانت كل صيرورة وكل كيف للاشياء يتم تفسيرها بخلط الذرات وفصلها ولما كان هذا يتضمن حركة الذرات فانه يجب أيضا افتراض وجود المكان الخالى فلا شىء يمكن أن يتحرك الا لو كان له مكان خال يتحرك فيه. ومن ثم فهناك حقيقتان مطلقتان : الذرات والمكان الخالى ، وهذا يقابل الوجود واللاوجود عند الايليين . ولكن بينما ينكر الايليون أية حقيقة للوجود يؤكد الذريون أن اللاوجود أو المكان الخالى حقيقى شأن الوجود . أن اللاوجود موجود أيضا . يقول ديمقريطس : « الوجود

ليس فيه شيء يجعله حقيقيا أكثر من العدم » . ولما كانت الذرات بلا كيف فانها لا تختلف عن المكان الخالى الا فى أنها (ممتلئة) ، ومن ثم فان الذرات والخلاء يسميان أيضا : (الملاء) و (الخواء) .

والان كيف تحدث حركة الذرات ؟ لما كانت كل صيرورة ترجع الى انفصال الذرات وتجمعها فان المطلوب هو قوة محركة ، فما هى هذه القوة المحركة ؟ انها تتوقف على مسألة ما اذا كان للذرات ثقل . اذا افترضنا أن لها ثقلا اذن فسوف يتضح أصل العالم وحركة الذرات وفى مذهب الابيقوريين نجد أن الحركة الاصلية للذرات انما ترجع الى ثقلها الذى يجعلها تسقط دوما عبر المكان اللامتناهى . وبطبيعة الحال ليس لدى الذريين أية أفكار حقيقية عن الجاذبية كما أنهم لم يفهموا أنه لا يوجد فوق وتحت مطلقان ، ان الذرات الكبيرة أثقل من الاصغر .والمادة التى تتكون منها هى نفسها دائما ، لهذا فان وزنها هو نفسه ، أن وزنها متناسب مع حجمها واذا كانت هناك ذرة ضعف ذرة أخرى فى الحجم فانها ستكون ضعفها أيضا فى الثقل . ومن ثم ارتكب الذريون خطأ ثانيا بافتراضهم أن الاشياء الاثقل تسقط فى الفراغ أسرع من الاشياء الخفيفة . انها من الناحية الفعلية بنفس السرعة . ولكن عند الذريين الذرات الاثقل الساقطة أسرع تصدم الاخف وتدفعها الى جانب والى أعلى ، ومن هذا التصادم العام للذرات تتكون دوامة تتجمع فيها الذرات المتشابهة ، ومن تجمع الذرات تخلق العوالم . ولما كان المكان لا متناهيا والذرات تتساقط دائما . فلابد أن تنشأ عوالم لا نهاية لها حيث يعد عالمنا واحدا منها . وعندما تتفرق ثانية الذرات المتجمعة فان هذا العالم الخاص سيكف عن الوجود ، ولكن كل هذا يتوقف على نظرية أن الذرات لها ثقل . وعلى أية حال فان ثقل الذرات حسب رأى الاستاذ بيرنت هو اضافة متأخرة قال بها الابيقوريون . فاذا كان الامر كذلك فانه من الصعب للغاية تبين تفسير الذريين الاول ليوقيبوس وديمقريطس للحركة الاصلية . فما هى قوتها المتحركة اذا لم تكن الثقل ؟ فاذا كانت الذرات بلا ثقل فان الحركة الاصلية لايمكن أن تكون سقوطا . يقول الاستاذ بيرنت : « من الاسلم القول انها ببساطة حركة غامضة

على هذا النحو وذاك » (١) . وربما كان هذا (أسلم) شيء نقوله لانه لايعنى شيئا بصفة خاصة . أن الحركة نفسها لايمكن أن تكون غامضة ، فان افكارنا عن الحركة هى وحدها الغامضة . فاذا كانت هذه النظرية سليمة اذن فكل ما يمكن ان نقوله أن الذريين ليس لديهم حل محـــــدد لمشكلة أصل الحركة وطبيعة القـــوة المحركة . وواضــــح انهم لا يرون ضرورة للتفسير وهذا لا يشبه موقف امبيدوكليس الذى رأى من قبل ضرورة حل المشكلة واعطاء حل محدد وان كان غـــير مقتنع بنظريته عن الحــب والكراهية . وهذه الملاحظة تنطبق على ديمقريطس أن لم تنطبق على ليوقيبـــوس .

ولقد تحدث الذريون أيضا على أن الحركة كلها واقعة تحت تأثير قوة « الضرورية » . لقد كان انكساجوراس يعلم فى هـــذه الحقبـــة أن حركة الاشـــــياء كلها راجعة الى عقل عالمى . ولقد وضع ديمقريطس مقابل هذا بصراحة مذهب الضرورة ، لا يوجد عقل فى العالم ، بل بالعكس ان كل الظواهر وكل صيرورة تتحدد تماما بالعلل الالية العمياء . وفى هذا الصدد تنشأ بين الذريين معضلة ضد الالهة الشعبيين والدين الشعبى . ويفسر ديمقريطس الايمان بالالهة بأنه يرجع الى الخوف من الظـــواهر الارضـــية والفلكية مثل البراكين والزلازل والكواكب والشهب . ولـــكن ديمقريطس يؤمن بأشياء لا تتمشى مع هذا فهو يؤمن بأن الهواء مســـكون باناس يشبهون الناس لكنهم اكبر ولهم حياة أطول وفسر الايمان بالالهـــة بأنه يرجع الى اسقاط من هذه الصور لانفسها مكونة من ذرات تنطبع على حواس الانسان وتنتج افكار الالهة .

والانواع المختلفة للمادة يجب تفسيرها فى أية نظرية ذرية بشكل الذرات وحجمها ووضعها التى تتالف منها . وهكذا نجـــد أن الذريـــين يذهبون الى أن النار مؤلفة من ذرات ناعمة ومستديرة . والنفس تتكون

---

(١) بيرنت : الفلسفة اليونانية المبكرة ، الفصل التاسع ، الفقرة ١٧٩ .

أيضا من ذرات ناعمة ومستديرة وهى نار استثنائية فريدة نقية ومشذبه . وعند الوفاة تتناثر ذرات النفس ومن ثم فلا موضع بالطبع لحياة اخرى ولقد قدم ديمقريطس أيضا نظرية عن الادراك الحسى بها تسقط الاشياء صورا لنفسها مؤلفة من الذرات ، وهذه الصور تصطدم بالحواس والذرات المتشابهة تدرك بالشبيه . ويكون الفكر صادقا عندما تكون النفس متعادلة فى الحرارة والصفات الحسية للاشياء مثل الرائحة والذوق واللون لا توجد فى الاشياء ذاتها بل هى تعبر فحسب عن الحالة التى بها تؤثر فى حواسنا ومن ثم فهى نسبية بالنسبة لنا . ولقد وصل الينا عدد من القواعد الاخلاقية التى قال بها ديمقريطس ولكنها لا تقوم بأية حال على النظرية الذرية ولا يمكن استخلاصها منها ، ومن ثم فليس لديهم أساس علمى بل هى أقوال متناثرة تمثل حكمة ديمقريطس وخبرته الدنيوية . وتبدو فكرته الرئيسية متمثلة فى القول أن على الانسان أن يستمتع بنفسه قدر المستطاع والا يضايق الانسان نفسه كثيرا . وعلى اية حال لا يجب تفسير هذا بأية طريقة منحطة أو حسية ، بل بالعكس ، فان ديمقريطس يقول أن سعادة الانسان لا تتوقف على الممتلكات المادية بل على حالة النفس . ولقد أثنى على الاتزان والشعور بالمرح وهذا يتحقق على نحو رائع — كما يعتقد — بالاعتدال والبساطة .

الفصل الثامن

انكساجوراس

ولد انكساجوراس فى كلازومينيا فى آسيا الصغرى حوالى ٥٠٠ ق ٠ م ٠ وهو من أسرة نبيلة ويملك ثروة طائلة وقد أهمل أملاكه سعيا من أجل المعرفة وسعيا من أجل العلم والفلسفة .ولقد ترك موطنه كلازومينيا واستقر فى اثينا . ونحن لم نسمع من قبل اى شىء عن اثينا فى تاريخ الفلسفة اليونانية . واقد كان أنكساجوراس هو الذى نقل الفلسفة الى أثينا وأصبحت منذ أيامه المركز الرئيسى للفكر اليونانى . وفى اثينا اتصل انكساجوراس بكل المشهورين فى عصره وكان صديقا حميما لبركليز السياسى وايوريبيدريس الشاعر . غير أن صداقته لبركليز كلفته غاليا فلقد كان هناك قطاع سياسى قوى معارض لبركليز وبقدر ما نعرف فان انكساجوراس لم ينخرط فى السياسة لكنه كان صديقا للسياسى بركليز وكان هذا كافيا .وقد صمم اعداء بركليز على تلقين انكساجوراس درسا ومن ثم وجهت اليه تهمة الالحاد والتجديف وتفاصيل الاتهام هى أن انكساجوراس قال أن الشمس هى حجر ملتهب أحمر وأن القمر مصنوع من الارض . وكان هذا حقا فهذا بالضبط هو ما قاله انكساجوراس بالفعل عن الشمس والقمر . غير أن اليونانيين اعتبروا الاجرام السماوية آلهة ، وحتى افلاطون وارسطو اعتقدا أن النجوم كائنات الهية وأن اعتبار الشمس حجرا ملتهبا أحمر والقول أن القمر مصنوع من الارض كان لهذا تجديفا ضد الافكار اليونانية . ولقد وجهت التهمة لانكساجوراس وحوكم وأدين . وتفاصيل المحاكمة وما تلاها ليست معروفة على وجه الدقة . ولكن يبدو أن انكساجوراس هرب بمساعدة بركليز على الارجح ومن اثينا رجع الى مسقط رأسه فى آسيا الصغرى . وقد استقر فى

لامباسكوس ومات هناك وهو فى الثانية والسبعين من عمره . ولقد كان مؤلف بحث دون فيه أفكاره الفلسفية وكان هذا البحث معروفا للغاية فى زمن سقراط ولكن لم تبق منه سوى شذرات الآن .

واساس فلسفه انكساجوراس هو نفس أساس فلسفته امبيدوكليس والذريين . ولقد انكر وجود أية صيرورة مطلقة بالمعنى الدقيق لانتقال وتحول الوجود الى اللاوجود واللاوجود الى الوجود . أن المادة غير مخلوقة ولا تستنفذ والصيرورة يجب أن تعد بخلط وتحليل اجزائها المركبة . ومبدأ انكساجوراس نفسه وارد بوضوح شديد فى شذرة من بحثه وصلت الينا . يقول : « أن اليونانيين يفترضون خطأ وجود صدور ودمار لانه ما من شىء يصدر وما من شىء يدمر . فكل شىء خليط وغير خليط من الاشياء السابقة الوجود ومن ثم فان الاصوب أن نسمى احدى العمليتين التركيب والعملية الاخرى التفكيك » .

لقد افترض الذريون أن المكونات القصوى للاشياء هى الذرات المركبة من نفس نوع المادة . وآمن امبيدوكليس بأربعة أنواع من المادة قصوى ونهائية . وانكساجوراس لا يوافق على كلا الرأيين ، فعنده أن الانواع المختلفة للمادة نهائية وقصوى أى أن اشياء مثل الذهب والعظم والشعر والتراب والماء والخشب الخ هى أنواع نهائية للمادة لا تصدر عن أى شىء آخر ولا تتحول من مادة الى اخرى . وهو ايضا لا يتفق مع تصور الذريين أن المادة اذا انقسمت فاننا سنصل الى جزئيات قصوى لا تنقسم . وأنكساجوراس يعتقد أن المادة يمكن أن تنقسم الى مالا نهاية . وفى البداية كل أنواع المادة هذه كانت مختلطة معا فى كتلة سديمية . وهذه الكتلة تمتد الى مالا نهاية عبر المكان والانواع المختلفة للمادة تختلط وتنفذ كل منها فى الاخرى . وسيرورة تشكيل العالم تحدث من جراء عدم خلط ما هو مختلط لجميع أنواع المادة وتجميع المادة المتشابهة مع المادة المتشابهة . وهكذا فأن جزيئيات الذهب تنفصل من الكتلة السديمية وتتجمع معا وتكون الذهب ، وجزيئيات الخشب تتجمع وتكون الخشب وهكذا دواليك . ولكن لما كانت المادة تنقسم الى مالا

نهـــاية والخليط الاصلى للعناصر كاملا فانها مختلطة بقدر لا متناه . لهـــذا فان عملية عدم الخلط تستغرق زمنا لا متناهيا وهى قائمة الان وسوف تستمر دائما . وحتى فى أنقى العناصر لايزال هناك قدر من الخليــــط من جزيئيات الانواع الاخرى للمادة .

وبالنسبة لامبيدوكليس والذريين هناك حاجة لقوة محـــــركة لتفسير العملية العالمية الخاصة بفصل الخليط . فما هى هذه القوة فى فلسفة انكساجوراس ؟ حتى هذه اللحظة لا ترقى فلســـفة أنكساجوراس عن الفلسفات السابقة عند امبيدوكليس والذريين بل بالعكس ، من ناحيـــة الوضوح والتماسك المنطقى تأتى فى مرتبة أدنى من تـــلك الفلسفات . ولكن هنا بصدد مسألة القوة المحركة يصـــبح انكساجوراس لاول مرة أصيلا ويدخل مبدأ خاصا به وهو مبدأ يعد جديدا تماما فى الفلسفة . لقد اعتبر امبيدوكليس القـــوة المحركة هـــى الحب والكراهية وهمـــا خياليان وغامضان من جهة لكنهما ماديان من جهة أخرى . والقوى عند الذريين هى أيضا مادية تماما . غير أن انكساجوراس يتصور القوة المحـــركة على انها قوة غير فيزيائية وغير جسمانية كلية انها تسمى العقل الكلى ، والعقل الكلى هو الذى ينتج الحركة فى الاشياء التى تتسبب فى تشـــكيل العالم . فما هو الذى افضى بأنكساجوراس الى مـــذهب العقل المـــدبر للعالم ؟ يبدو أنه كان مأخوذا بما فى العالم من تصميم ونظـــام وجمـــال وتناغم . وهذه الاشياء — كما يعتقد — لايمكن أن تكون من جراء القوى العمياء ، والعالم هو عالم محكوم على نحو عقلانى فهو يتحـــرك نحـــو غايات محددة . والطبيعة تظهر أمثلة عديدة على تكيف الوسيلة للغاية، فيبدو أن هناك خطة وغرضا فى العـــالم . لقد افترض الذريـــون أنه لا يوجد شىء سوى المادة والقوة المادية فكيف يمكن للتصميم والنظـــــام والتناغم والجمال أن تحدث من جراء قوى عمياء تؤثر فى المادة السديمية ؟ ان القوى العمياء التى تعمل على أســـاس من الفوضى السديمية انمـــا تفضى الى الحركة والتغير لكن التغير سيكون بلا معنى وبلا غرض وهى لن تقدم كونا منظما تنظيما عقلانيا والفوضى انما ستعقبها فوضى الى مالا نهاية . وما يمكن أن يقدم القانون والنظام هو العقل وحده ومن ثم فـــلابد من عقل كلي يدبر العالم .

فما هى خاصية هذا العقل الكلى فى راى انكساجوراس ؟ هل العقل فى المقام الاول يجرى تصوره على أنه لا مادى ولا جسمانى كلية ؟ أن ارسطو الذى كان فى موضع يسمح له بمعرفة المزيد من المسألة على نحو أفضل عن اى دارس معاصر أدرج فى نقده بوضوح أن العقل عند انكساجوراس هو مبدأ غير جسمانى وتبعه فى هذا غالبية خيرة الكتاب المحدثين مثل زيلر وادرمان . غير أن الراى المقابل قد ذكره جروت على سبيل المثال وبعده من المعاصرين الاستاذ بيرنت الذى اعتقد أن انكساجوراس يتصور العقل الكلى على أنه قوة مادية وفيزيائية (١) . ولما كانت هذه المسألة ذات أهمية كبرى فاننى سأدرج الحجج الرئيسية التى أسس عليها الاستاذ بيرنت دعواه . أولا لقد وصف انكساجوراس العقل بأنه « ادق الاشياء وانقاها » كما قال أيضا انه « غير مختلط » وانه لا يحتوى فيه أى خليط من اى شىء بجانب ذاته ، ويقول الاستاذ بيرنت أن كلمات مثل « دقيق » و « غير مختلط » ستكون بلا معنى اذا ارتبطت بمبدأ غير جسمانى فالاشياء المادية وحدها هى التى يمكن أن توصف بأنها دقيقة ونقية وغير مختلطة . ثانيا ، يرى الاستاذ بيرنت أن من المؤكد أن العقل الكلى يشغل مكانا لان انكساجوراس يتحدث عن نسبه الاكبر والاصغر ، والاكبر والاصغر هما علاقتان مكانيتان ، ومن ثم فان العقل يشغل حيزا وما يشغل حيزا مادى . غير أن هذه الحجج ليست حججا حاسمة . فاولا بالنسبة لاستخدام كلمتى « دقيق » و « غير مختلط » من الحق أن هذين التعبيرين انما يدلان على صفات فيزيائية أساسا . ولكن كما أشرت فى الفصل الاول تكاد تكون كل الكلمات التى تسعى الى أن نعبر بها عن الافكار اللامادية أن تكون لها دلالة فيزيائية أصلا . فاذا اعتبر انكساجوراس ماديا لانه يصف العقل بأنه دقيق فاننا نجرم فى حق المادية اذا اعتقدنا أن تفكير أفلاطون « نورانى » أو أن عقل أرسطو « واضح » . والحقيقة هى أن كل الفلسفة تعمل فى ظل صعوبة التعبير عن التفكير غير الحسى بلغة صدرت بهدف التعبير عن الافكار الحسية . ولا توجد فلسفة فى العالم حتى يومنا هذا لا نجد فيها تعبيرات قائمة على التماثلات الفيزيائية للتعبير عن أفكار غير فيزيائية

---

(١) بيرنت : الفلسفة اليونانية المبكرة الفصل السادس الفقرة ١٣٢

بالمرة . اذن بالنسبة للعقل الكلى الذى يشغل مكانا فانه ليس صحيحا أن الاكبر والاصغر هما بالضرورة علاقتان مكانيتان ، فهما أيضا علاقتان كيفيتان فى الدرجة فاننى أقول أن عقلية أفلاطون اكبر من عقلية كالياس فهل أسمى ماديا ؟ هل يعنى هذا أن عقلية أفلاطون تشغل حيزا أكبر من عقلية كالياس ؟ ومن المؤكد أن انكساجوراس يستخدم الكلمات بهذه الطريقة . يقول : « العقل الكلى كله سواء الاكبر منه والاصغر ». انه يعنى أن العقل المكون للعالم (الاكبر) متماثل فى الطبع مع عقل الانسان (الاصغر) . وعند انكساجوراس هناك عقل واحد ينبث فى كل الكائنات الحية الانسان والحيوان بل وحتى النبات . وهذه المراتب المختلفة للموجودات ينبث فيها العقل نفسه ولكن بدرجات مختلفة حيث أن النسبة أكبر عند الانسان . لكن هذا لا يعنى أن العقل فى الانسان يشغل مساحة أكبر من المساحة التى يشغلها فى النبات . ولكن حتى لو تصور انكساجوراس العقل على أنه يشغل حيزا بالفعل فانه لا يترتب على هذا أن يعتبره ماديا . أن مذهب عدم مكانية العقل هو مذهب حديث لم يتطور بالكامل حتى زمن ديكارت . والقول أن انكساجوراس لم يدرك أن العقل غير مكانى هو القول أنه عاش قبل زمن ديكارت . مما لاشك فيه أنه سيترتب على هذا أن عدم مادية العقل انما هو مسألة يتصورها انكساجوراس بشكل غامض ودون تمايز وأن التناقض بين المادة والعقل ليس حادا عنده كما هو الشأن عندنا . غير أن التناقض لايزال مدركا ومن ثم من الصواب القول أن عقل انكساجوراس هو مبدأ غير مادى . والنقطة المحورية فى ادراج العقل فى فلسفة انكساجوراس هى أنه لا يستطيع أن يفسر تصميم العالم ونظامه على أساس فيزيائى خالص .

والخاصية التالية للعقل الكلى هى النظر اليه على أنه أساس الحركة . وانكساجوراس لانه لا يستطيع أن يفسر الحركة العرضية بشكل آخر ادرج العقل فى مذهبه المادى أن العقل يلعب دور القوة المحركة التى تفسر العملية العالمية الخاصة بفصل الخليط . ولما كان العقل هو أساس الحركة فانه هو نفسه غير متحرك لانه لو كانت فيه أية حركة فان علينا أن نبحث عن هذه الحركة فى شىء آخر خارجه . أن ذلك الذى هو علة الحركة كلها لايمكن هو نفسه أن يتحرك . والخاصية

الثالثة للعقل هى أنه نقى تماما وغير مختلط بأى شىء آخر . أنه يعيش بمعزل وبذاته فى ذاته ولذاته . وهو عكس المادة غير مركب وهو بسيط ، وهذا ما يعطيه هيمنته وقوته الكاملة على كل شىء بسبب عدم وجود خليط من المادة فيه تحده وتعوق أوجه نشاطه ونحن المعاصرين انما يعن لنا أن نتساءل عما اذا كان العقل شخصيا . هل هو — مثلا — موجود شخصى مثل اله المسيحيين ؟ هنا سؤال يكاد يكون مستحيلا أن نجيب عنه ، ومن المؤكد أن انكساجوراس لم يبحثه . يرى زيلر أن اليونانيين لديهم مفهوم غير كامل وغير متطور عن الشخصية . وحتى عند أفلاطون نجد الصعوبة نفسها . والتناقض بين الله ككائن شخصى وككائن غير شخصى هو فكرة حديثة تماما وما من يونانى بحث المسألة .

فاذا وصلنا الان الى مسألة نشاط العقل ووظيفته فى فلسفة انكساجوراس فعلينا أن نلاحظ أنه مشكل للعالم وأنه ليس عقلا خالقا للعالم أن العقل والمادة يوجدان جنبا لجنب منذ الازل . أن العقل لم يخلق المادة وكل ما هنا لك أنه ينظمه . يقول أنكساجوراس : « ان الاشياء جميعا كانت معا متعددة بشكل لامتناه وقليلة بشكل لامتناه ، ثم جاء العقل وبث فيها النظام » . وفى هذا القول يبدى انكساجوراس حسا منطقيا قويا . لقد أقام فكرته عن وجود العقل على أساس التصميم الذى يظهر نفسه فى العالم . وفى الازمنة الحديثة فان وجود التصميم فى العالم أصبح هو أساس الجدل حول وجود الله ، وهذا ما يعرف بالحجة الغائية . . الغائية تعنى الرأى القائل أن الاشياء تستهدف غايات محددة . ورؤية العقل على أنه يحدث تصميما فى العالم هى رؤية العالم من الزاوية الغائية . والحجة الغائية على وجود الله تؤكد أنه لما كانت هناك بديهية بشأن الغرض فى الطبيعة فان هذا لابد أن يرجع الى علة عقلية . ولكن الغائية فى ذاتها لايمكن أن تكون أساس جدل بشأن وجود عقل خالق للعالم بل فحسب بشأن وجود عقل مصمم للعالم . فاذا وجدت فى الصحراء بقايا مدن ومعابد قديمة فأنت مخول أن تستخلص منها أنه وجد عقل صمم هذه المدن والمبانى ونظم المادة بهذه الطريقة الغرضية لكنك غير مخول أن تستخلص أن

العقل الذى صمم المدن قد خلق أيضا المادة التى صنعت منها . وانكساجوراس بهذا الصدد على حق ، الثنائية ليست دليلا على عقل خالق للعالم واذا أردنا ان نبرهن على هذا فعلينا أن نلجأ الى خطوط اخرى فى الاستدلال العقلى .

فى البداية — اذن — كان هناك خليط سديمى من الانواع المختلفة للمادة ، والعقل أدخل دوامة فى نقطة فى وسط هذه الكتلة ، وقد انتشرت هذه الدوامة نحو الخارج فى كتلة المادة مثل الدوائر المتسببة من سقوط حجر فى الماء .فهذه الدوامة تستمر للابد وهى تجتذب دوما المزيد من المادة من الكتلة اللامتناهية الى ذاتها . ولهذا فان الحركة لا تتوقف أبدا ، وهى تتسبب فى أن تجعل الانواع المتشابهة من المادة تنجذب الى الشبيه فالذهب ينجذب الى الذهب والخشب ينجذب الى الخشب والماء ينجذب الى الماء وهكذا دواليك ويجب أن نلاحظ أن فعل العقل الكلى قاصر على الحركة الاولى ، انه لا يؤثر الا فى النقطة المحورية وكل حركة تالية تحدث بسبب الدوامة نفسها التى تجتذب المزيد من المادة المحيطة الى ذاتها . وفى الاول تنفصل الجزئيات الدافئة والجافة والخفيفة وهذه تكون الاثير أو الهواء العلوى ، ثم تأتى الجزئيات الباردة والرطبة والكثيفة التى تكون الهواء السفلى . والدوران يحمل الهواء السفلى نحو المركز ومن هذا تتكون الارض ، وهى — كما تصورها انكسمانس — قرص مسطح محمول على الهواء ، والاجرام السماوية تتكون من كتل من الحجارة تمزقتمن الارض بقوة دورانها ولما كانت مقذوفة للخارج فانها تصبح ساطعة من خلال سرعة حركتها ويتكون القمر من الارض ويعكس نور الشمس . وهكذا كان انكساجوراس أول من ادرج السبب الحقيقى لنور القمر . وكان أيضا أول من اكتشف النظرية الحقيقية من الكسوف والخسوف فقد قال أن كسوف الشمس يرجع الى توسط القمر بين الشمس والارض وأن خسوف القمر يأتى من وقوع ظل الارض على القمر . وقد آمن بوجود عوالم أخرى بجانب عالمنا وهذه العوالم لها شموسها وأقمارها وهذه العوالم آهلة بالسكان . والشمس فى رأى انكساجوراس كبيرة للغاية وأصل الحياة على الارض يرجع الى جراثيم توجد فى الجو يحملها الى الارض ماء المطر ثم تتكاثر . ونظرية

انكساجوراس فى الادراك الحسى عكس نظريات امبيدوكليس والذريين ، فالادراك الحسى يتم بأن تلتقى المـــادة غير المتشـــابهة مع المـــادة غير المتشـــــــابهة .

وترجع أهمية انكساجوراس فى تاريخ الفلسفة الى نظرية العقل فلقد كانت هذه هى المرة الاولى التى تتم فيها تفرقة محددة بين الجسمانى واللاجسمانى لقد كان انكساجوراس آخر فيلسوف فى المرحلة الاولى من الفلسفة اليونانية . ولقد سبق أن أبديت ملاحظة فى الفصل الثـانى أن هذه المرحلة الاولى تتميز بأن العقل اليونانى فيها لا يتطلع الا الى العالم الخارجى ، فهى تحاول أن تفسر عمليات الطبيعة ، ولم تتعـلم بعـد التطلع الى ذاتها . غير أن التحول الى الدراسة الاستبطانية للعقـل نجدها فى العقل عند انكساجوراس . لقد برز العقل الان الى مقـدمة الصورة كمشكلة فلسفية وأن ايجاد (العقل فى كل الاشياءوفى الفلسفة وفى الفرد وفى الطبيعة الخارجية هو ما يميز المرحلة الثانية فى الفلسفة اليونانية . وصـياغة التناقض بـين العقل والمادة هـى أعم انجـاز لانكساجوراس .

ثانيا ، لقد كان انكساجوراس هو أول من أدخل فكـرة الغائية الى الفلسفة . لقد شكل مذهب الذريين الاستكمال المنطقى لنظرية العـالم الميكانيكية ، وهذه النظرية تفسر الاشياء جميعا بالعـلل لكن العلية — كما رأينا — لا تفسر شيئا أن الالية فى العالم تبين لنا الوسيلة التى تظهر بها الاحداث لكنها لا تفسر لماذا تظهر أصلا ، وهذا لايمكن تفسـيره الا باظهار (الغرض العقلى) بالنسبة للاشياء باظهار العملية كلها كوسيلة نحو غايات عقلية . أن التطلع الى بداية (علة) الاشياء لتفسيرها هـو نظرية الالية أمـا التطلع الى غاياتها لتفسيرها فهو الغائية . لقـد كان أنكساجوراس اول من تبين هذا بعتامة ولهذا اثنى عليه أرسطو وجعله على عكس أصحاب النـزعة الاليـة ليوقيبوس وديمقريطس ويقول أن انكساجوراس يشبه « رجلا رزينا وسط معتوهين » . والمبدأ الجـديد الذى ادرجه فى الفلسفة قد تطور وشكل الفكرة المحورية عند افلاطـون وأرسطو . أن ادراك النقائض التوائم : العقل والمادة ، الالية والغائية، هو ما يشكل عظمة أنكساجوراس .

ولكن هنا بالذات ، فى تطور هاتين الفكرتين ، تظهر أشكال قصور مذهبه . أولا لقد فصل المادة عن العقل لدرجة أن فلسفته تنتهى الى ثنائية تامة . لقد افترض أن العقل والمادة موجودان منذ البداية جنبا الى جنب كمبدأين مطلقين أصليين . وأن المادية الواحدية يمكنها أن تستخلص العقل من المادة والمثالية الواحدية يمكنها أن تستخلص المادة من العقل لكن انكساجوراس لا يقوم بأى من هذين العملين ، فكل منهما متروك فى نظريته كسر اقصى بلا تفسير ، لهذا فان فلسفته ثنائية لا تصالح فيها .

ثانيا ، أن غائيته استحالت فى النهاية الى مجرد نظرية جديدة فى الالية فالدافع الوحيد الذى حثه على ادراج العقل فى العالم هو انه لا يستطيع أن يفسر أصل الحركة على نحو آخر . أن الحركة الاولى للاشياء وحدها اى تكوين الدوامة هو الذى يفسره بالعقل ، أما العملية التالية كلها فيتم تفسيرها بفعل الدوامة نفسها التى تجذب المادة المحيطة اليها . وهكذا فان العقل ليس سوى قطعة أخرى من الالية قاصر على الدافع الاول للحركة . لقد اعتبر العقل ببساطة هو العلة الاولى ومن ثم فان هذه هى الخاصية المميزة لكل النزعة الالية اى العودة الى العلل الاولى الى البداية بل النظر الى غاية الاشياء لتفسيرها . ولقد وضع أرسطو المسألة وضعا رائعا كما هى عادته بقوله: «لقد استخدم انكساجوراس العقل كعلة آلية ليحسب تشكيل العالم وعندما يكون فى حالة حيرة فى تفسير أى شىء لماذا يكون بالضرورة هكذا فانه يرجع الامر الى القوة . لكنه فى الحالات الاخرى يجعل علة الاشياء أى شىء فى أداء العقل »(١)

---

(١) أرسطو : الميتافيزيقا ، الكتاب الاول ، الفصل الرابع

الفصل التاسع

السوفسطائيون

تختتم الفترة الاولى من الفلسفة اليونانية بأنكساجوراس . ولقد قدم مذهبه القائل بوجود عقل يدبر العالم مبدأ جديدا فى الفلسفة ، وهو مبدأ التناقض بين المادة الجسمانية والعقل غير الجسمانى وبهذا نجد المبدأ الضمنى وهو التناقض بين الطبيعة والانسان . فاذا كانت المشكلة المطروحة فى المرحلة الاولى من الفلسفة هى أصل العالم وتفسير الوجود وصيرورة الطبيعة فان المرحلة الثانية للفلسفة تبدأ بالسوفسطائيين بطرح مشكلة وضع الانسان فى الكون . لقد كانت آراء الفلاسفة الاول فى كليتها كونية أما آراء السوفسطائيين فهى انسانية تماما . وفى أواخر هذه المرحلة الثانية يتجمع هذان الخطان الفكريان ويخصب كل منهما الاخر . ومشكلة العقل ومشكلة الطبيعة تصبحان عاملين فى المذاهب الكبرى الكلية الشاملة عند افلاطون وأرسطو .

ولن نتمكن من فهم أوجه نشاط وتعاليم السوفسطائيين من غير وجود المام الى حد ما بالظروف الدينية والسياسية والاجتماعية فى هذه الفترة . فبعد صراعات طويلة بين الشعب والنبلاء أصبحت الديمقراطية هى المنتصرة . غير أن الديمقراطية فى اليونان لا تعنى ما نقصده بهذه الكلمة الان . ان الديمقراطية لا تعنى المؤسسات النيابية البرلمانية والحكومات التى تتشكل من الشعب من خلال النواب المنتخبين ، فلم تكن اليونان القديمة امة واحدة تحت حكم واحد ، وكل مدينة بل تكاد تكون كل قرية دولة مستقلة لا تحكمها سوى قوانينها . وبعض هذه الدول كانت صغيرة حتى انها كانت لا تضم سوى حفنة من المواطنين وكلها كانت صغيرة حتى ان كل المواطنين يمكن أن يلتقوا جميعا فى مكان واحد وهم يقومون شخصيا بتنفيذ القوانين والاشغال العامة ، ولم تكن هناك ضرورة للتمثيل النيابى ، وبالتالى ففى اليونان كل مواطن هو

نفسه سياسى ومشرع . وفى هـذه الظروف فأن شـعور الانحياز بـارز للغاية والناس ينسون مصالح الدولة من أجل مصالح الحزب وينتهـى هذا بالناس بنسيان مصالح حزبهم لصالح مصالحهم الخاصة . وأصبح الطمعوالطموح والاغتصاب والانانية والذاتية المطلقة والهوى الجمـوح هى النغمات السائدة فى الحياة السياسية فى تلك الفترة . وانهيار الدين سار جنبا الى جنب مع نهضة الديمقراطية والايمان بالالهة يكاد يكون موضع الشك ، وهذا يرجع فى جانب منه الى الانحطاط الخلقى للـدين اليونانى نفسه . وأن أى فعل مهما يكن فاضحا أو مشينا يمكن تبريره بأمثلة من الالهة انفسها كما يحكى الشعراء وكتاب أساطير اليونان . غير أن انهيار الدين يرجع فى جانبه الاكبر الى تقدم العلم والفلسفة الـذى نبحثه فى هذه المحاضرات . والاتجاه الكلى لتلك الفلسفة هو استخلاص العلل الطبيعية لما ينسب حتى آنذاك لعمل القوى الالهية وليس لهـذا الا تأثير مقوض على الايمـان . ويكاد يكون الفلاسفة جميعا معادين لدين الشعب اما سرا عند البعض أو جهرة عند الغالبية . ولقد بدا الهجـوم اكزينوفان ، وواصل هيرقليطس الهجوم وحاول ديمقريطس أخـيرا أن يفسر الايمان بالالهة على أنه جراء الخوف من الظواهر الارضية والفلكية وما من انسـان متعلم أصبح يؤمن بالالوهية والاعاجيب والمعجـزات . وخيمت على الشعب اليونانى موجة من العقلانية والشكية . وأصـبح العصر عصر التفكير السلبى والنقدى والهادم . لقد قوضت الديمقراطية مؤسسات الدولة الارستقراطية القديمة وقوض العلم التزمت الدينى . ومع سقوط هذين العمودين لما هو مؤسس ينهار كل شىء آخر . وحدث نقـد ورفض للاخلاقيـات والعادات والسلطة والتقاليد كلها . وما كان يعده آباء اليونان تقيا وورعا موضع الاحترام والتقدير أصبح اليـونان المحدثون ينظرون اليه على أنه موضوعات صالحة للسخرية والضحك . وكل قيد من جانب العادة أو القانون أو الاخلاقيات أحيط باستياء باعتباره قيدا غير مرغوب فيه على دوافع الانسـان الطبيعية . وما يتبقى بعد تنحية هذه الامور هو الشهوة والهوى وارادة الفرد الذاتية .

وتعد تعاليم السوفسطائيين مجرد انتقال الى القضايا النظرية لهذه الاتجاهات العملية لتلك الفترة . ويعد السوفسطائيون أطفال عصرهم ومفسرى زمانهم وتعاليمهم الفلسفية هى ببساطة بلورة للدوافع التى تحكم حياة الناس الى مبادىء وقواعد مجردة .

فمن هم السوفسطائيون وما هى ماهيتهم ؟ أولا ، لم يكونوا مدرسة للفلاسفة . لايمكن مقارنتهم — مثلا — بالفيثاغوريين أو الايليين ، وليس عندهم — كما هو الحادث فى اية مدرسة — أى مذهب للفلسفة يشتركون فيه جميعا ، ولا نجد أيا منهم قد شيد مذهبا للفكر . ليس لديهم شىء مشترك سوى بعض الاتجاهات الفكرية المفككة ، كما لم تكن هناك رابطة شخصية لصيقة تربط أحدهم بالاخرين كما نفهم الوضع بالنسبة للاعضاء فى المدرسة الواحدة . لقد كانوا فئة محترفة لا مدرسة وعلى هذا النحو كانوا متناثرين فى جميع أنحاء اليونان وكانوا يتغذون بالمنافسات المهنية ولقد كانوا أساتذة ومربين محترفين . ويرجع ظهور السوفسطائيين الى الطلب المتزايد على التعليم الشعبى الذى كان مطلبا أصيلا من أجل الاستنارة والمعرفة فى جانب منه ، لكنه كان فى الاغلب رغبة فى تعليم مثل هذه المعرفة المغرضة التى تؤدى الى النجاح الدنيوى والسياسى بصفة خاصة . وحمل انتصار الديمقراطية معه أن الوظائف السياسية متاحة الان للجماهير والتى كانت محجوبة عنهم . ويمكن لاى انسان أن يرتفع الى ذروة المناصب فى الدولة اذا كان مزودا بالمهارة والقدرة على الخطابة واثارة مشاعر الدهماء ومتسلحا كافيا بالتعليم . ومن ثم ظهرت الحاجة لمثل هذه التربية التى تمكن الانسان العادى من شغل منصب سياسى له . وهذه الحاجة هى التى أخذ السوفسطائيون على عاتقهم اشباعها ، فأخذوا يطوفون باليونان من مكان الى آخر ، فالقوا المحاضرات واتخذوا لهم تلاميذ ودخلوا فى مجادلات وحصلوا مقابل هذه الخدمات على أجور باهظة . لقد كانوا أول من تلقى أجرا على تعليم الحكمة فى اليونان . وليس فى هذا ما يشين فى حد ذاته لكنها لم تكن عادة على وجه الاطلاق . وحكماء اليونان لم ينالوا أى آجر اطلاقا على حكمتهم . وسقراط الذى لم يقبل أى أجر بل قدم حكمته مجانا لكل من أرادها يفخر الى حد ما بأنه مضاد للسوفسطائيين فى هذا المجال .

لم يكن السوفسطائيون فلاسفة بالمعنى الفنى فهم لم يتخصصوا فى مشكلات الفلسفة ، وكانت نزعاتهم نزعات عملية تماما وهم يعلمون أى موضوع مهما يكن عندما تكون هناك حاجة شعبية لتعلمه . فمثلا ، أخذ بروتاجوراس على عاتقه أن يبث فى تلاميذه مبادىء النجاح كسياسى أو كمواطن خاص . وعلم جورجياس البلاغة والسياسة وعلم بروديقوس النحو والاشتقاق اللغوى وعلم هيبياس التاريخ والرياضة والفيزياء . ونتيجة هذا الاتجاه العملى لدى السوفسطائيين لا نسمع أية محاولات بينهم لحل مشكلة اصل الطبيعة أو طابع الحقيقة المطلقة . ولقد وصف السوفسطائيون على أنهم معلمو فضيلة والوصف صحيح بشرط أن تفهم كلمة الفضيلة بمعناها اليونانى حيث لا تقتصر على الاخلاقيات فحسب . فهى تعنى عند اليونان قدرة الشخص على أن يؤدى بنجاح وظائفه فى الدولة . وهكذا فان وظيفة رجل الالة أن يفهم الالة وفضيلة الطبيب هى العناية بالمرضى وفضيلة مدرب الخيول هى القدرة على تمرينها . ولقد اخذ السوفسطائيون على عاتقهم أن يدربوا الناس على الفضيلة بهذا المعنى لجعلهم مواطنين ناجحين وأعضاء ناجحين فى الدولة .

غير أن المهمة الاكثر شعبية لليونانى ذى المقدرة فى ذلك الوقت هى المهمة السياسية التى تقدم جاذبية للمراكز العليا فى الدولة . ومن أجل هذه المهمة ما هو ضرورى فوق كل شىء هو الفصاحة أو اذا كان هذا متعذرا فعلى الاقل الحديث الجاهز . والقدرة على الجدال لمواجهة أية قضية تثار أن لم يكن بالاستدلال القوى فبالافحام السريع . ومن هنا فان السوفسطائيين يركزون طاقاتهم الى حد كبير على تعلم البلاغة والخطابة وهذا شىء طيب فى حد ذاته . لقد كانوا أول من وجهوا الانتباه الى علم الخطابة الذى يعدون هم مؤسسيه . غير أن خطابتهم لها أيضا جانبها السيىء التى اصبحت فى التو جانبها الوحيد . فان أهداف السياسيين الشبان الذين تدربوا ليست هى البحث عن الحقيقة من أجل الحقيقة بل لمجرد اتباع ما يرغبون فى الاعتقاد فيه . ومن ثم فان السوفسطائيين مثل المحامين لا يعبأون بحقيقة المسألة ، وهم قادرون على تقديم رصيد من الحجج حول أى موضوع أو البرهنة على أية قضية وهم يشحذون قدرتهم لكى يجعلوا الاسوأ يبدو هو الافضل

والبرهنة على ان الاسود هو الابيض.وبعضهم — مثلجورجياس — أكدوا انه ليس ضروريا أن تكون لديهم أية معرفة بموضوع مـا لـكى يدلوا باجابات مرضية بشأنه . ولقد اخذ جورجياس على عاتقه بشـدة أن يجيب على اى سؤال عن اى موضوع فى التو وعفو الخاطر . واستخدم لاحـراز هـذه الغايات مجـرد الشقشقة والتـلاعب اللفظـى . والسوفسطائيون بهذه الطريقة سعوا الى تحيـير خصـومهم وبلبلتهم وتشويشهم واذا كان هذا مستحيلا لجأوا الى هزيمتهم بالعنف والضجة واللجاج . وهـم يلجؤون ايضا الى التعمية بالتشـبيهات الغريبة أو المزخرفة والتلاعب بالتراكيب النحوية الشاذة وبالامثال والجمل الانفراقية القائمة على التناقض الظاهرى وبصفة عامة بكونهم مهرة وبارعين بدلا من أن يكونوا صادقين . وعندما يكون الانسان شـابا فانه فى الغالب يتحير بالبراعة والمهارة وبالانفراق وبالحكمة القصيرة الموجزة ولكن عندما يكبر يتعلم الا يعبأ بهذه الامور وان يعتنى أساسا بجوهر وحقيقة ما يقال . ولقد كان اليونانيون شعبا شابا ، ولقد احبوا الاقوال البارعة وهذا هو ما يهم فى التسامح الذى اسبغوه حتى على أشد عبارات السوفسطائيين عبثـا .

واقدم سوفسطائى معروف هو بروتاجوراس . لقد ولد فى ابديرا حوالى ٤٨٠ ق . م . ولقد جـاب اليونان واستقر بعض الوقت فى أثينا . وعلى أية حال فقد اتهم فى اثينا بالتحلل والالحاد وهذا يستند الى كتاب الفه عن موضوع الالهة وقد بداه بهذه الكلمات : « اما بالنسبة للالهـة فاننى عاجز عن القول ما اذا كانت موجودة أم لا » ولقد حرق الكتـاب علنا وكان على بروتاجوراس ان يهرب من اثينا ففر الى صقلية لكنه غرق وهو فى طريقه حوالى عام ٤١٠ ق . م .

وبروتاجوراس هو صاحب القول الشهير « الانسـان هو معيار كل الاشياء ، معيار ما هو موجود فيكون موجودا ، ومعيار ما ليس بموجود فلا يكون موجودا ».وهذا القول يلخصفى عبارة واحدة تعاليم بروتاجوراس كلهـا . وفى الحقيقة انـه يحتـوى على شـكل جنينى للفكر الشـامل للسوفسطائيين . لهذا يحسن أن نفهم تماما ما يعنيه هذا القول . لقـد

اقام الفلاسفة اليونانيون الاول تفرقة واضحة بين الحس والفكر ، بين الادراك الحسى والعقل وآمنوا أن الحقيقة انما يكتشفها العقل لا الحواس .ولقد كان الايليون هم أول من اكد هذه التفرقة فالحقيقة القصوى للاشياء كما يقولون هى الوجود المحض الذى لا يعرف الا بالعقل ، والحواس هى التى تزغللنا بمظهر الصيرورة . ولقد أكد هيرقليطس بالمثل ان الحقيقة التى هى بالنسبة له قانون الصيرورة معروفة بالفكر وان الحواس هى التى تزغللنا بمظهر الدوام . وحتى ديمقريطس آمن بأن الوجود الحق اى الذرات المادية هى من الصغر لدرجة أن الحواس لا تستطيع ان تدركها وان العقل وحده هو الذى يعى وجودها . والان : أن تعاليم بروتاجوراس تقوم أساسا على انكار هذه التفرقة والتشويش عليها . فاذا كان علينا أن نتبين هذا فعلينا أولا وقبل كل شىء أن نفهم أن العنصر العقلى كلى والاحساس هو العنصر الجزئى فى الانسان . أولا العقل عنده القدرة على التوصيل والاحساس ليست عنده هذه القدرة . ان حواسى ومشاعرى شخصية بالنسبة لى ولا يمكن نقلها الى الناس الاخرين . فمثلا ، لا يستطيع انسان أن ينقل احساس الحمرة الى انسان عنده عمى الوان لم يسبق له أن جرب احساس اللون الاحمر . لكن الفكرة العقلية يمكن توصيلها الى اى كائن عاقل . والان : فلنأخذ مسألة ما اذا كانت زاويتا قاعدة المثلث المتساوى الساقين . فاذا لجأنا الى شهادة الحواس فانه يمكن لانسان أن يقول أن الزواويتين تبدوان له متساويتين ،ويمكن لانسان آخر ان يقول أن احدى الزوايا تبدو أكبر من الزاوية الاخرى وهكذا . ولكن اذا لجأنا الى شهادة العقل كما فعل اقليدس آذن فانه يمكن البرهنة على أن الزاويتين متساويتان ولا يكون هناك موضع للانطباعات الشخصية لان العقل هو قانون صادقا صدقا كليا ومفروضا على الجميع . أن حواس شخصية وخاصةبىوهىلا تقيد احدا عداى ، وان انطباعاتى عن المثلث ليست قانونا مفروضا على اى انسان سواى . غير أن عقلى انما اشارك به جميع الكائنات العقلية الاخرى ، انه ليس قانونا لى فحسب ، بل للجميع . انه عقل متماثل عندى وعند الاخرين ، لهذا فان العقل هو العنصر الكلى والاحساس هو العنصر الجزئى فى الانسان . وهذه التفرقة هى عينها التى يرفضها بروتاجوراس من الناحية العملية . وهو لا يقصد بالانسان البشرية على

الاطلاق ، بل يقصد الانسان الفرد . وهو يقصد بمعيار جميع الاشـياء مقياس حقيقة الاشياء كلها ، ان كل انسان فرد هو مقياس ما هو حقيقى بالنسبة له ، وليست هناك حقيقة سـوى احساسات وانطباعات كل انسان . وما يبدو صادقا بالنسبة لى صادق بالنسبة لى ، وما يبـدو صادقا بالنسبة لك صادق بالنسبة لك .

وعادة ما نفرق بين الانطباعات الذاتية والحقيقـة الموضوعية . وكلمتا ذاتى وموضوعى تترددان باستمرار طوال تاريخ الفلسفة ولما كانت هذه هى المرة الاولى التى استخدم فيها هاتين الكلمتين فسوف أشرحهما هنا . فى كل فعل من افعال التفـكير يجب أن يكون هنـاك مصطلحان بالضرورة : اننى انظر الان الى هذا المكتب وافكر فى هذا المكتب . هناك (الانا) التى تفكر وهناك المكتب المفكر فيـه ، (أنا) فاعل الفـكر والمكتب هو موضوع الفكر . بصفة عامة الفاعل هو الذى يفكر والموضوع هو ما يجرى التفكير فيه . الذاتى هو ذلك الذى يمت الى الفاعل والموضوعى هو الذى يمت الى الموضوع . ومن ثم فان معنى التفرقة بين الانطباعات الذاتية والحقيقة الموضوعية واضح . ان انطباعى الشخصى قد يكون ان الارض مسطحة ولكن الحقيقة هـى أنها مسـتديرة . وعندما اكون سائرا فى الصحراء فقد أتعرض للسراب واظن انه ماء أمامى ، هذا هـو انطباعى الذاتى . والحقيقة الموضوعية هى انه لا يوجد شىء سـوى الرمل ، ان الحقيقة الموضوعية هى شىء له وجود خاص به ، مستقل عنى ولا يهم ما أفكر فيه أو ما تفكر فيه أنت ، لا يهم مـا أريده أو مـا تريده أنت ، فالحقيقة هى على نحو ما هى عليه ، وعلينا أن نتطـابق مع الحقيقة ، والحقيقة لا تتطـابق مع اهتماماتنا أو رغباتنا أو انطباعاتنا الشخصية . ان تعاليم بروتاجوراس ترقى من الناحية العملية الى انكار هذا . وما تقصده هذه التعاليم هو أنه لا توجد حقيقة موضوعية ، ولا توجد حقيقة مستقلة عن الذات الفردية . وما يبدو للفرد على أنه حقيقى هو حقيقى بالنسبة لهذا الفرد . وهـكذا فان الحقيقة متطـابقة مع الاحساسات والانطباعات الذاتية .

وانكار التفرقة بين الحقيقة الموضوعية والانطباع الذاتى هو عين انكار التفرقة بين العقـل والحس . بالنسـبة لحواسى تـلوح الارض مسطحة ، وتبدو مسطحة بالنسبة للعين . ولا أعرف الحقيقة الموضوعية من أن العالم مستدير الا من خلال العقل . لهذا فان العقل هو المعيـار الممكن الوحيد للحقيقة الموضوعية . واذا أنكرت الجانب الحق للعنصر العقلانى فانه سيترتب أن ستكون ضحية عاجزة فى أيدى الانطبـاعات الشخصية المتباينة . والانطباعات المتولـدة من الحواس تختلف عنـد الناس المختلفين ،فانسان يرى شيئا ما بشكل ما ويراه آخر بشكل مغاير. لهذا اذا كان ما يبدو لى حقيقيا يكون حقيقيا لى وما يبدو حقيقيا لك يكون حقيقيا لك واذا كانت انطباعاتنا تختلف فانه سـيترتب على هـذا أن القضيتين المتناقضتين يجب أن تكونا كلتاهما صادقتين . ولقد فهـم بروتاجوراس هذا بوضوح ولم يتنصل من النتيجة . لقد علم أن جميـع الاراء صادقة وأن الخطأ مستحيل وانه مهما تكن القضية المطروحة فـانه يمكن دائما معارضتها بقضية متناقضة بحجج صادقة متساوية وبحقيقـة متساوية .. والنتيجة فى الحقيقة لهذا الاجراء هى سلب كل معنى مـن التفرقة بين الحقيقة والزيف ، وسـيكون الامر سـواء أن نقول أن كل الاراء صادقة أو نقول انها كلها زائفة ، وكلمتا صدق وزيف فى هذا السيان لا معنى لهما . والقول أن ما أشعر به هو الصدق بالنسبة لى لا يعنى الا أن ما أشعر به هو ما أشعر به . واطلاقى عليه « الصدق بالنسبة لى » لا يضيف شيئا للمعنى .

ويبـدو أن بروتاجوراس قد توصل الى هذه العقـائد بملاحظة الانطباعات المختلفة عن الشىء الواحد التى تولدها أعضاء الحس عنـد الناس المختلفين بل وحتى للشخص نفسه فى اوقات مختلفة . فاذا كانت المعرفة تعتمد على هذه الانطباعات فان الحقيقـة عن الشىء لا يمكن أن تتأكد . كما تأثر أيضا بتعاليم هيرقليطس . لقد علم هـيرقليطس أن كل دوام وهم ، فكل شىء هو صيرورة دائمة ، وكل الاشياء تتدفق ، وما هو موجود فى هذه اللحظة لا يعود موجودا فى اللحظة التالية وحتى فى اللحظة

الواحدة يؤمن هيرقليطس أن الشيء موجود وغير موجود . فاذا كان من الحق أن نقول أنه موجود فانه من الحق أيضا بالمثل ان نقول . أنه غير موجود . وهذا فى الواقع هو تعاليم بروتاجوراس .

وهكذا ترقى الفلسفة البروتاجورية الى مستوى الاعلان بأن كل معرفة مستحيلة ، فاذا لم تكن هناك أية حقيقة موضوعية فانه لايمكن أن تكون أية معرفة بها . واستحالة المعرفة هى أيضا تشكل موقف جورجياس . وعنوان كتابه يدل دلالة خاصة على حب السوفسطائيين للانفراق أو التناقض الظاهرى ، العنوان هو : « حول الطبيعة أو اللاوجود » . ولقد حاول فى هذا الكتاب أن يبرهن على ثلاث قضايا : (١) لا شيء يوجد (٢) اذا وجد شيء فلا يمكن معرفته (٣) اذا أمكن معرفته فلا يمكن نقل معرفته الى الاخرين .

ومن اجل ان يبرهن جورجياس على القضية الاولى وهى « لا شيء موجود » ارتبط بمدرسة الايليين وخاصة زينون . لقد علم زينون أنه فى كل كثرة وحركة اى فى كل وجود توجد تناقضات لا تصالح بينها . وزينون لم يكن اطلاقا من الشكاك ، فهو لم يكن يبحث عن التناقض فى الاشياء من أجل التناقض بل لكى يؤيد الاطروحة الايجابية عند بارمنيدس وهى أن الوجود وحده موجود وأن الصيرورة ليست شيئا على الاطلاق . ولهذا يجب أن يعد زينون مفكرا بناء لا هادما . ولكن من الواضح أنه بالتأكيد فحسب على العنصر السلبى فى فلسفته فانه يمكن استخدام نقائضه كأسلحة قوية فى قضية النزعة الشكية والعدمية . وبهذه الطريقة استخدم جورجياس جدل زينون . لما كان كل وجود متناقضا فانه يترتب على هذا انه لا يوجد شيء . — كما انه استغل حجة بارمنيدس الشهيرة بصدد أصل الوجود . يقول جورجياس اذا كان هناك شيء فانه لابد أن تكون له بداية ، وأن وجوده يجب أن يصدر اما عن وجود أو عن لا وجود ، فاذا كان يصدر عن وجود فانه لا توجد بداية ، واذا كان يصدر عن لا وجود فان هذا مستحيل لانه ما من شيء يمكن أن يظهر من العدم لهذا فلا شيء موجود .

والقضية الثانية عند جورجياس هى : اذا كان هناك شىء موجودا فانه لايمكن معرفته ، وهذه القضية هى المتجه السوفسطائى فى الفكر بقضه وقضيضه وهى توجد بين المعرفة والادراك الحسى وتتجاهل العنصر العقلى . ولما كانت الانطباعات الحسية تختلف عند الناس المختلفين ، بل وحتى فى الشخص نفسه فان الشىء كما هو فى حد ذاته لايمكن معرفته . وتنشأ القضية الثالثة من التوحيد نفسه بين المعرفة والاحساس حيث أن الاحساس هو ما لايمكن توصيله .

وذهب السوفسطائيون المتاخرون الى أبعد مما ذهب اليه بروتاجوراس وجورجياس ، فقد كانت مهمتهم هى تطبيق تعاليم بروتاجوراس على مجالى السياسة والاخلاق ، فاذا لم تكن هناك أية حقيقة موضوعية واذا كان ما يبدو صادقا عند كل فرد هو بالنسبة له الصدق فكذلك أيضا لن يكون هناك قانون اخلاقى موضوعى وما يبدو انه صواب بالنسبة لكل انسان هو صواب بالنسبة له.واذا كان علينا أن نحرز شيئا جديرا بان نطلق عليه الاخلاقيات فواضح انه يجب أن يكون قانونا للجميع وليس مجرد قاون للبعض ويجب أن يكون صادقا وملزما لجميع الناس ومن ثم يجب أن يتأسس على ما هو كلى فى الانسان اى عقله.وان تأسيسه على الانطباعات الحسية والمشاعر يعنى تأسيسه على الكثبان الرملية المتحركة . أن مشاعرى وأحاسيسى لا تلزم أى احد سواى ومن ثم فان القانون الصادق الكلى لايمكن ان يتأسس عليها . ومع هذا وحد السوفسطائيون بين الاخلاقيات ومشاعر الفرد ، وما أظن أنه صواب يكون صوابا بالنسبة لى ، وما تظنه صوابا بالنسبة لك هو صواب بالنسبة لك ، وما يريده كل انسان بارادته اللاعقلية ويختار أن يفعله يكون مشروعا له، وهذه النتائج استخلصها بولوس وتراسيماخوس وكريتياس .

والان اذا لم يكن هناك شىء هو الصواب الموضوعى على هذا النحو فانه سيترتب على ذلك أن قوانين الدولة يمكن الا تتأسس الا على القوة والعادة والقناعة . اننا غالبا ما نتحدث عن القوانين العادلة والقواتين الخيرة ولكن أن نتكلم بهذه الطريقة معناها أننا نضمن كلامنا وجود معيار

موضوعى للخير والعدالة به يمكننا أن نقارن القانون ونتبين ما اذا كان يتفق مع ذلك المعيار أم لا . وبالنسبة للسوفسطائيين الذين أنكروا اى معيار من هذا النوع يصبح من اللغو الحديث عن القوانين العادلة والخيرة، فما من قانون خير أو عادل فى ذاته لانه لا يوجد شىء اسمه الخير او العدالة . او اذا استخدموا كلمة مثل العدالة فانهم يحددونها هل تعنى حق الاقوى أو حق الاغلبية . وقد استخلص بولوس وتراسيماخوس بالتالى أن قوانين الدولة هى من اختراع الضعفاء الذين بلغ بهم المكر مداه — وقد لجأوا الى هذه الحيلة — للسيطرة على الاقوياء وسلبهم ثمار قوتهم الطبيعية . ان قانون القوة ليس الا القانون الوحيد الذى تعترف به الطبيعة . لهذا اذا كان الانسان قويا بما فيه الكفاية لتحدى القانون بالحصانة فان له الحق أن يفعل هذا ، وهكذا كان السوفسطائيون أول من روجوا لمذهب القوة هى الحق وان لم يكونوا الاخيرين . وعلى هذا النحو فسر كريتياس الاعتقاد الشعبى والايمان بالالهة على أنه اختراع من جانب سياسى محترف للسيطرة على الغوغاء عن طريق الخوف .

ومن الواضح الان ان الاتجاه الكلى لهذه التعاليم السوفسطائية هو اتجاه مدمر ومعاد للجميع . انه مدمر للدين والاخلاقيات واسس الدولة وكل المؤسسات القائمة ونستطيع الان أن نتبين أن آراء السوفسطائيين كانت فى الواقع بكل بساطة هى بلورة فى الفكر المجرد للاتجاهات العملية لهذا العصر . فالناس فى الممارسة والسوفسطائيون فى النظرية يطأون تحت الاقدام قيود القانون والسلطة والعادة ولا يتركون سوى تحدى الفرد فى ارادته الفجه وانانيته ولقد كان هذا العصر فى الواقع — « عصر نهضة » وهو يعنى عصر استنارة . وعصور الاستنارة هذه على ما يبدو تأتى دوريا فى تاريخ الفكر وفى تاريخ الحضارة . ولقد كان هذا أول عصر نهضة يتناوله تاريخ الفلسفة وأن لم يكن الاخير . لقد كان عصر تنوير يونانيا . ومثل هذه العصور لها خصائص معنية : فهى تأتى — كقاعدة عامة — عقب حقبة من الفكر البناء . وفى مثالنا الراهن يأتى عصر التنوير اليونانى عقب التطور العظيم للعلم والفلسفة من طاليس الى انكساجوراس . وفى مثل هذه الفترة البناءة يحمل المفكرون الكبار مبادىء جديدة تتسرب فى خلال الزمن الى جماهير الشعب وتؤدى الى علم شعبى

أن لم يكن علما ضحلا وثقافة واسعة الانتشار ، وتصبح التربية الشعبية صفة للعصر والافكار الجديدة المنبثة وسط الشعب تحطم المسلمات القديمة والافكار القائمة ، وهكذا يصبح الفكرى الذى كان بناء فى الاول مدمرا وهو متغلغل وسط الناس . ومن ثم فان التفكير الشعبى فى عصر التنوير يفضى الى الرفض والشك وعدم الايمان . انه فكر سلبى فحسب فى أوجه نشاطه ونتائجه ، ويتم تدمير السلطة والتراث والعادات أما كلية أو جزئيا . ولما كانت السلطة والتراث والعادات هى أسمنت البناء الاجتماعى فانه يظهر تحلل عام لهذا البناء الى افراده المكونين له ، ويوضع التأكيد كله على الفرد . ويصبح الفكر متمركزا حول الذات ، أن الفردية هى نغمة سائدة والذاتية المتطرفة هى مبدأ العصر . وكل هذه الصفات تظهر فى عصر النهضة اليونانى .والمذهب السوفسطائى القائل أن الحقيقة هى ما اعتقده (أنا) والخير هو ما أختار أن افعله (أنا) هو التطبيق المتطرف للمبادىء الذاتية والمتمركزة حول الذات .

ولقد كان القرن الثامن عشر فى أوائله فى انجلترا وفرنسا بالمثل عصر تنوير وكذلك هذه الحقبة التى نكاد نخرج منها الان فهى : تحمل العديد من صفات عصر النهضة فهو قرن ملىء بالشك والتدمير . وقد تعرضت للنقد المدمر كل المؤسسات القائمة والزواج والاسرة والدولة والقانون . ولقد جاء عقب انتهاء حقبة عظيمة من التفكير البناء والتطور العلمى فى القرن التاسع عشر . واخيرا فان العصر قد أوجد فلسفته البروتاجورية والتى يسميها البراجماتية ، فاذا لم تكن البراجماتية متمركزة الذات فهى متمركزة اجتماعيا ، والحقيقة لا تعود منظورة على أنها حقيقة موضوعية على البشرية أن تتطابق معها ، فما هو (مفيد) فى اعتقاده والايمان (المثمر) عمليا هو الحقيقة . ولكن لما كان (المثمر) فى عصر وبلد غير (مثمر) فى عصر آخر وبلد آخر لان ما هو مفيد فى اعتقاده اليوم سيكون بلا جدوى غدا فانه يترتب على هذا عدم وجود حقيقة موضوعية مستقلة عن البشرية جمعاء . أن الحقيقة لا تتحدد الان على أنها مستندة الى احساسات الانسان كما كان الحال عند بروتاجوراس

بل على انها معتمدة على ارادة الانسان . وفى الحالين لا نجد أن العنصر الكلى فى الانسان أى عقله هو الذى يكون أساس الحقيقة والاخلاقيات بل نجد العنصر الجزئى الفردى الذاتى فيه .

وعلينا الا ننسى الجدارات الكثيرة عند السوفسطائيين . فمن الناحية الفردية كانوا فى الغالب رجالا جديرين بالاحترام فلا شىء يمكن أن يؤخذ ضد بروتاجوراس وأصبح يضرب المثل بروديكوس لحكمته وصواب مبادئه . زيادة على ذلك ساهم السوفسطائيون كثيرا فى تقدم المعرفة . لقد كانوا اول من وجهوا الانتباه الى دراسةالكلماتوالجمل والاسلوب والنثر الفنى والايقاع ، ولقد كانوا مؤسسى علم الخطابة ، ونشروا التعليم والثقافة فى جميع انحاء اليونان واوجدوا دافعا كبيرا لدراسة الافكار الاخلاقية التى جعلت من تعاليم سقراط أمرا ممكنا وأثاروا دوامة من الافكار بدونها ما كان يمكن لعصر افلاطون وارسطو العظيم أن يرى النور . ولكن من وجهة النظر الفلسفية جدارتهم قائمة لاول مرة فى الاعتراف العام (بحق الفاعل) ، فلقد كان هناك — برغم كل شىء — كثير من المبررات فى هذه الهجمات التى شنها السوفسطائيون على السلطة والاشياء القائمة والتقاليد والعادات والمعتقدات . والانسان ككائن عاقل لا يجب أن تتجبر فيه السلطة والمعتقد والتراث .أنه لايمكن أن يخضع بالعنف لفرض العقائد من مصدر خارجي . وليس هناك فرد له حق القول : « أنت سوف تعتقد فى هذا » أو « أنت سوف تعتقد فى ذاك » ،وانا ككائن عاقل لى الحق فى استخدام عقلى والحكم بنفسى . فاذا أراد انسان أن يقنعنى فلا يجب أن يلجأ الى القوة بل الى العقل،وهو بهذا لا يفرض آراءه على من الخارج،بليبيث آراءه من المصادر الباطنية لتفكرى،أنه يرينى أن آراءه هى فى الواقع آرائى .اذا ما تبينت هذا. لكن خطأ السوفسطائيين هو انهم وهم يعترمون بحق الذات أو الفاعل ينسون بالمرة ويتجاهلون تماما (حق الموضوع) . فالحقيقة لها وجود موضوعى وهى على ما هى عليه سواء آمنت بهذا أم لا . أن خطأهم هو انهم بالرغم من انهم قد تبينوا بحق أن الحقيقة والاخلاقيات صادقة بالنسبة لى يجب أن تتطور من نفسى لا أن تفرض من الخارج ومع هذا وضعوا التأكيد على خصائصى ودوافعى ومشاعرى واحساساتى الجزئية العرضية وجعلوها مصدر الحقيقة والاخلاقيات بدل التأكيد على الجانب الكلى فى وهو العقل كمصدر للحقيقة

والصدق . « الانسان هو معيار الاشياء جميعا » ، من المؤكد هـذا ، ولكن الانسان ككائن عاقل لا الانسان كحزمة من الاحساسات الجـزئية والانطباعات الذاتية والدوافع والابتسارات اللاعقلية والتمـركز الذاتى الارادى والغرائب والخزعبلات والخيالات .

والامثلة الطيبة على المبادىء الحقـة والخاطئة عند السوفسطائيين نجدها فى البروتستنتانية المحدثة والديمقراطية الحديثة . فالبروتستنتانية كما يقال فى الغالب قائمة على حق الحكم الخاص وهذا ببساطة هو حق الفاعل ، حق الفرد فى ممارسة عقله . ولكن اذا فسرنا هذا على أنه يعنى أن كل فرد مخول له ان يشكل أهـواءه وتخيلاته الوهمية كقـانون فى المسـائل الدينية اذن فسيكون لدينا النـوع السيىء من البروتستنتانية والديمقراطية هى بكل بساطة بروتستنتانية سياسية والافكار الديمقراطية هى النتاج المباشر لحركة الاصلاح البروتستنتانية . يقوم المبدأ الديمقراطى على أنه ليس مطلوبا من الكائن العاقل أن يطيع القانون الذى لا يقبله عقله . لكن القانون يجب ان يتأسس على العقل ، على ما هو كلى فى الانسان . أنا ، كفرد ، كمجرد أنا ، ليست لدى حقـوق ولكن عندما أكون كائنـا عاقلا ، كائنا كليا بالامكانية ، عضوا فى مجتمع العقل تكون لى حقـوق واستطيع أن أشرع لنفسى وللاخـرين . ولكن اذا كانت ارادة الفـرد الهـوائية وأهواؤه وأوهامه موجودة فى القـانون اذن فسوف تتحـول الديمقراطية الى فوضوية وبولشفية .

وسيكون خطا كبير افتراض أن مذاهب السوفسطائيين هى مجرد افكار عفى عليها الزمن وأنهار أفكار ميتة وحفرية لاتهم سوى المـؤرخين وليست لها اهمية بالنسبة لنا . بالعكس ، أن الفـكر الشعبى الحديث يموج بأفكار واتجاهات السوفسطائيين وغالبا ما يقال أن الانسان يجب أن تكون له قناعات قوية وهناك أناس يشتطون حتى فيقولون أنه لايهم ما يؤمن به الانسان طالما أن ما يؤمن به يؤمن به بقوة وبشدة . ومـن المؤكد الان أن من الحق أن الانسان ذا القناعات القوية أكثر أهميـة من الانسان الذى بلا آراء . أن الاول هو على الاقل قوة فى العالم على حين أن الثانى بلا لون وبلا فاعلية . ولكن مجرد التأكيد المطلق على القناعات

وحدها أمر خاطيء فالاختبار الاخير لما له قيمة يجب فى المقام الاول أن يكون ما اذا كانت قناعات الانسان حقة أم زائفة ، يجب أن يكون هناك معيار موضوعى للحقيقة ونسيان هذا والتحدث عن مجرد وجود آراء قوية فى حد ذاتها هو الوقوع فى نفس خطأ السوفسطائيين .

وهناك قول عام شائع آخر هو أن لكل فرد الحق فى أن تكون له آراؤه الخاصة . هذا حق وهذا يعبر عن حق الفاعل فى استخدام عقله ولكن يجرى تفسير هذا القول أحيانا على نحو مختلف ، فاذا تمسك الانسان برأى لا عقلى كامل واذا كان كل سلاح ينزع من يديه واذا كان يزاح من كل موضع يتخذه — حتى انه لا يبقى له سوى الاعتراف بأنه مخطيء فان مثل هذا الانسان سوف يتمسك بالقول أن له الحق فى أن تكون له آراؤه . ولكننا لا نذهب هذه الوجهة فالانسان له حق الاراء الخاطئة ، انه لا يوجد اى حق فى الاراء الخاطئة . ليس لك حق فى راى من الاراء ما لم يتأسس على ما هو كلى فى الانسان الا وهو عقله . وأنت لا تستطيع أن تزعم هذا الحق باسم انطباعاتك الذاتية واهوائك اللاعقلانية . واذا فعلت هذا فأنت تخطيء خطأ السوفسطائيين .

واتجاهات النمط الاكثر ضحالة للعقلانية الحديثة تظهر تفكيرا سوفسطائيا مماثلا. فيقال أن الافكار الخلقية تتباين كثيرا فى البلدان المختلفة والعصور المختلفة فمثلا البغاء مسموح به فى اليابان والفحشاء فى المحارم لم يكن ممنوعا فى مصر القديمة . وهذه الافكار يجب أن تكون تحذيرا لنا ضد العقلية الضيقة الافق القطعية فى المسائل الاخلاقية . ولكن بعض الناس يستخلص من هذه الوقائع انه لا يوجد قانون خلقى صادق كلى وموضوعى حقيقى . أن النتيجة لا تترتب على المقدمات والنتيجة زائفة . أن آراء الناس تختلف لا حول المسائل الاخلاقية فحسب بل ايضا حول اى موضوع تحت الشمس . اذا كان الناس منذ بضع مئات من السنين آمنوا بأن الارض مسطحة على حين اننا نؤمن الان بأنها مستديرة فانه لا يترتب على هذا أنها بلا شكل على الاطلاق وانه لا توجد حقيقة مطلقة

فى المسألة . واذا كانت آراء الناس تختلف فى العصور المختلفة والبلدان المختلفة حول ماهية القانون الخلقى الحق فانه لا يترتب على هذا انه لا يوجد قانون خلقى موضوعى .

وسوف نأخذ مثالنا الاخير الحديث الدائر الان عن أهمية تنمية شخصية الانسان . يقال ان الانسان يجب « أن يكون نفسه »وأن التعبير عن فرديته يجب أن تكون فكرته الاساسية . ومن المؤكد أنه أمر طيب أن يكون الانسان نفسه بمعنى انه سيكون امرا زائفا التظاهر بما ليس عليه . زيادة على ذلك مما لاشك فيه أن لكل انسان مواهب خاصة معينة يجب تطويرها حتى يمكنهم أن يساهموا — كل بطريقته الخاصة — بقدر الامكان فى الثروة الروحية والمادية للعالم . غير ان هذا المثال للفردية يفضى فى الغالب الى تطورات خاطئة كما رأينا فى مجالى الفن والتعليم . فأديب مثل أوسكاروايلد الذى شخصيته شريرة فى جوهرها يدافع عن مبادئه الفنية المتحللة على اساس انه يحتاج الى أن يعبر عن شخصيته وأن الفن ليس سوى مثل هذا التعبير الشخصى وانه غير خاضع لاى معيار سوى فردية الفنان . وهناك بعض الكتاب الذين يكتبون فى التربية ومن بينهم الكاتب المسرحى الايرلندى برنادر شو يتشابهون مع السفسطائيين وهم يقولون لنا أن محاولة تعديل شخصية الطفل بالنظام هو خطأ فى حق شخصيته وأن الطفل يجب أن يسمح له تطوين فرديته على نحو مطلق . ولكن علينا أن نحتج ضد هذا لان تربية الفردية كشىء فى ذاته ووضع تأكيد مطلق عليها أمر خاطىء . أن تربية الفردية ليس شيئا حسنا فى ذاته ، فليس شيئا طيبا اذا كانت الفردية فردية لا قيمة لها . فاذا أبدى الطفل ميولا وحشية أو انانية فيجب اخضاعه للنظام ومن السخف أقنمة شخصيته لدرجة أن تتطور كما تشاء . وبالطريقة نفسها فان مثال الفردية غالبا ما يتم تفسيره على أنه يعنى أن مجرد تربية النزعات المتمركزة الذات وغرائب الفرد شىء طيب . غير أن التفردات الشخصية للانسان هى بالضبط ما ليس له قيمة فيه . وما يستحق أن نعتبره الحقوق المقدسة (للشخص) هو طبيعته العقلانية والكلية .

الفصل العاشر

سقراط

وسط انهيار مثل الحقيقة والاخلاقيات من جراء السوفسطائيين ظهرت فى اثينا شخصية سقراط الذى قدر عليه أن يستعيد النظام من وسط الفوضى وادراج السوية فى الحياة الثقافية المفككة فى ذلك العصر . لقد كان أبوه نحاتا وامه قابلة ولا يعرف الا القليل عن أوائل حياته وتربيته فيما عدا أنه اشتغل بوظيفة أبيه كمثال . وفى السنوات الاخيرة جرت العادة على عرض بعض التماثيل فى الاكروبوليس فى اثينا وقيل أنها من صنع سقراط . لكنه تخلى عن مهنته فى سن مبكرة لكى يكرس نفسه لما اعتبره رسالته فى الحياة الا وهى الفلسفة ولقد أمضى حياته بالكامل فى أثينا ولم يغادرها اطلاقا سوى لفترات قصيرة فى ثلاث مناسبات عندما جند فى الحملات العسكرية فى الجيش الاثينى . ولقد اشتغل فيما يتراوح ما بين عشرين عاما وثلاثين عاما بالفلسفة فى اثينا الى أن اتهم وهو فى السبعين بانكار الالهة القومية وادراج آلهة من عنده وافساد الشباب وبسبب هذه التهم حكم عليه بالموت وأعدم .

والمظهر الشخصى لسقراط شنيع فهو قصير وقبيح ومع تقدمه فى السن أصيب بالصلع وانفه عريض مسطح ملتو الى الاعلى ، وهو يمشى وهو يعدو على نحو غريب وله عادة تحريك عينيه بشكل دائرى وملابسه قديمة وفقيرة وهو لا يعبأ بالمظاهر الخارجية الا قليلا أو لا يعبأ بها على الاطلاق .

ويؤمن سقراط بأنه مستلهم فى أعماله بصوت علوى يسميه (الشيطان) وهذا الصوت — فيما يعتقد — أعطاه القدره على تمييز النتائج الطيبة من الشريرة لاعماله المفترضة وما من شىء يستطيع أن يحول بينه وبين اطاعة أوامره . ولم يشيد سقراط أية فلسفة اى أنه لم يشيد مذهبا نسقيا فى الفلسفة وهو مؤلف نزعات فلسفية ومنهج فلسفى ولم يخضع آراءه للكتابة وطريقته فى التفلسف قائمة على الجدال وكانت عادته أن يتوجه الى السوق

فى اثينا يوميا أو أية بقعة اخرى يتجمع فيها الناس وهناك ينخرط فى النقاش مع أى شخص مستعد للتحدث معه عن المشكلات العميقة للحياة والموت ويستطيع الفقير أو الغنى الشاب أو العجوز الصديق أو الغريب أن ينصت كما يشاء لحديث سقراط .ولم يكن يتقاضى أجرا كما يفعل السوفسطائيون وظل دائما انسانا فقيرا . ولم يكن مثل السوفسطائيين يلقى بخطب مسهبة واحاديث مطولة ولم يكن يزوق المحادثة على الاطلاق وكثيرا ما يكون الطرف الاخر هو المستأثر بمعظم الحديث ولم يكن يفعل سوى المقاطعة متدخلا بالاسئلة والتعليقات ومع هذا يظل سيد المحادثة دائما ويوجهها الى قنوات مثمرة . وتضطرد المحادثة أساسا بمنهج السؤال والجواب وهو بالاسئلة الدقيقة يبتعث أفكار شريكه فى النقاش فيصححها أو يفندها أو يطورها

وسقراط وهو يواصل عمله اليومى قد اعتبر نفسه دون شك منشغلا برسالة مفروضة عليه من جانب الرب على نحو غير طبيعى . وعن أصل هذه الرسالة لدينا قدر منها فى محاولة (الدفاع) لافلاطون حيث وضع على لسان سقراط هذه الكلمات . (١) « كان شريفون كما تعلمون صادق الشعور فى كل مايعمل ، فقد ذهب الى معبد دلفى وسال الراعية فى جراة لتنبؤه — واعود فارجو الا تقاطعونى — سال الراعية لتنبؤه أن كان هناك من هو أحكم منى فأجابت النبية أن ليس بين الرجال من يفضلنى بحكمته . . . لما أتانى جواب الراعية قلت فى نفسى : ماذا يعنى الاله بهذا ؟ انه لغز لم أفهم له معنى ، من جانبى ليس لدى من الحكمة كثير ولا قليل فماذا عساه يقصد بقوله اننى أحكم الناس ؟ ومع ذلك فهو اله يستحيل عليه الكذب لان الكذب لا يستقيم مع طبيعته ففكرت وأمعنت فى التفكير حتى انتهيت آخر الامر الى طريقة أحقق بها القول اعتزمت أن أبحث عمن يكون أحكم منى ، فان صادفته أخذت سمتى نحو الاله لارد عليه ما زعم فأقول له: (هاك رجلا

---

(١) هذا النص فضلت ادراجه نقلا عن الترجمة الرائعة التى قام بها الدكتور زكى نجيب محمود للمحاورة ضمن كتاب (محاورات أفلاطون) الذى يضم ترجمته لمحاورات أفلاطون . أوطيفرون ، الدفاع ، أقريطون ، فيدون (المترجم)

أكبر منى حكمة وقد زعمت انى احكم الناس) لهذا قصدت الى رجل السياسة — ولا حاجة بى الى ذكر اسمه — فقد عرف بحكمته وامتحنته فانتهيت الى النتيجة الاتية :

لم اكد ابدأ معه الحديث حتى قرت فى نفسى عقيدة بأنه لم يكن حكيما حقا ، على الرغم من شهادة الكثيرين له بالحكمة ، وعلى الرغم مما ظنه هو نفسه فى حكمته وقد جاوز به الغرور شهادة الشاهدين فحاولت أن اقنعه بأنه وإن يكن قد ظن فى نفسه الحكمة الا انه لم يكن بالحكيم الحق ، فادى به ذلك الى الغضب منى وشاطره فى غضبه كثيرون ممن شهدوا الحوار وسمعوا الحديث ، فغادرته قائلا فى نفسى : انى وان كنت أعلم أن كلينا لا يدرى شيئا عن الخير والجمال فاننى افضل منه حالا لأنه يدعى العلم وهو لا يعلم شيئا . واما انا فلا أدرى ولا أعرض من سابقة دعوى فى الفلسفة فانتهيت معه الى النتيجة نفسها وعادانى هو الاخر وأيده فى موقفه عدد كبير » .

ونستطيع ان نتبين فى هذه الفقرة أيضا الاصل المفروض لصفة سقراطية خاصة أخرى ألا وهى « التهكم » السقراطى . فان سقراط يقوم فى اية مناقشة بالاعتراف بأنه جاهل جهلا مطبقا بالموضوع المطروح وأنه ليس مهتما الا بتعلم الحكمة التى لدى المتحاور معه . وهو متأثر للغاية بالفكرة الذاهبة الى أنه ليس هو فقط بل كل الاخرين يعيشون فى معظم الاحيان فى جهل بالاشياء التى تعد من أهم ما يكون لمعرفتها الا وهى : طبيعة الخير والجمال والحق ولقد آمن بأن المعرفة الذاتية الاسلوبية للحكيم هى فى معظمها ليست سوى الجهل المتبدى . ومع هذا اتخذ من الحتراف الجهل هذا سلاحا هجوميا وتحول على يديه الى سلاح خطابى استخدمه ببراعة ضد أولئك المتباهين بأهميتهم وحكمتهم والمتظاهرين بمعرفة ليست لديهم . ومثل هذا التظاهر الضحل بالمعرفة يفضحه سقراط دون هوادة . ومع أمثال هؤلاء الناس يبدأ النقاش بالاقرار بجهله والتعبير عن رغبته فى تعلم المعرفة التى لديهم . وهم فى شغفهم باستعراض معرفتهم انما يندفعون للاقرار ببعض

التوكيدات الموجبة . ويظهر سقراط ابتهاجه بهذا لكنه يضيف أن هناك شيئا او شيئين فى الموضوع المطروح لم يفهمه ويشرع فى القاء أسئلة محرجة لاظهار الضحالة أو التفاهة أو الجهل الوارد فى الاجوبة .

ولقد كان شباب أثينا هو الذى تجمع حول سقراط الذى كان بالنسبة لهم مركزا للنشاط الثقافى وينبوعا للالهام وهذه الواقعة هى التى شكلت فيما بعد أساس اتهامه « بافساد الشباب » . لقد كان انسانا له أنبل طبع وأبسط حياة ، ولم يكن يتقاضى أجرا ولم يقتن ثروة . لقد كان فقيرا لا يهتم بالخيرات الدنيوية وهو متحرر من الاحتياجات والرغبات العادية لدى الناس وكرس نفسه تماما لاقرار ما يراه وحده له قيمة الا وهو الحكمة والفضيلة . ولقد كان مزودا بقوة على التحمل الجسمانى والعزيمة الاخلاقية وعندما اشترك فى الجيش فى حرب البيلوبينيز أدهشه رفاقه من الجنود بشجاعته وتحمله الشديد لكل مشقة . وفى مناسبتين خاطر بنفسه لانقاذ حياة رفاقه . ويقال ان سقراط فى معركة ديليوم كان الوحيد الذى احتفظ برأسه مرفوعا من الاثينيين وكان رفيقا ممتازا ورغم بساطة عاداته وتحرره من اللذات المادية لم يجعل من هذا التحرر اقنوما أو صنما معبودا ولم يجعله ينحدر الى مصاف الزهد الشديد . وهكذا لم يكن يحتاج للنبيذ ولكن اذا كانت المناسبة تقتضى هذا لم يكن يكتفى بالشرح بل كان يفوق الاخرين فى الشراب دون أن تهتز له شعرة . وفى محاورة (المأدبة) يصور افلاطون شخص سقراط وهو جالس طوال الليل يشرب ويتجادل فى الفلسفة مع أصدقائه . وتدريجيا يبدأ الضيوف يتطوحون الواحد بعد الاخر تاركين سقراط وشخصين آخرين فقط وأخيرا مع طلوع الفجر ينام هذان الشخصان أيضا غير أن سقراط يهب ويغتسل ويتوجه الى السوق ليبدأ عمله اليومى .

وعندما بلغ السبعين حوكم بثلاث تهم :

(١) انكار الالهة القومية .

(٢) تنصيب آلهة جديدة خاصة به .

(٣) افساد الشباب . وهذه التهم كلها لا أساس لها بالمرة . فالتهمة الاولى يمكن تماما توجيهها ضد معظم المفكرين اليونان السابقين فمعظمهم لا يؤمن بالديانة القومية ، بل كثير منهم ينكر صراحة وجود الالهة . ويكاد يكون سقراط هو وحده الذى امتنع عن مثل هذه الاقوال بل بالعكس ، كان يشترك فى تكريم الالهة وكان يحث سامعيه فى أية مدينة يتواجد فيها على تكريم الالهة حسب عادات تلك المدينة . وعلى أية حال ، فانه — حسب رواية أكزينوفون —يميز بين الالهة المتعددين والخالق الوحيد للكون الذى يدبر ويرعى ويحرس نفوس الناس . وتبدو التهمة الثانية قائمة على رغم سقراط انه يهتدى بصوت باطنى علوى ولكن مهما تأملنا فى هذا الزعم فانه لا يصلح اساسا قويا لاتهامه بالدعوة لآلهه جدد . والتهمة الثانية الخاصة بافساد الشباب هى بالمثل لا أساس لها بالرغم من أن القبيادس الذى كان تلميذا مفضلا لسقراط أصبح خائنا لاثينا فيما بعد وعاش حياة تحلل بشكل لا خلاق له وهذا بلا شك القى ظلالا على الفيلسوف فى أعين الاثينيين . ولكن سقراط لم يكن مسئولا عن الافعال الشائنة التى ارتكبها القبيا دس وكان تأثيره العام على الشباب الاثينى على عكس الافساد تماما .

فماذا اذن كانت الاسباب الحقيقية لهذه الاتهامات ؟ أولا ليس هناك شك أن سقراط قد خلق له أعداء شخصيين عديدين ، فهو فى مجادلاته اليومية لم يكن يحرج فحسب الرجال الاقوياء فى اثينا بل اظهر جهرة وبشكل فج جهل أولئك الذين يتظاهرون بالحكمة . وعلى أية حال لم يكن هناك سبب يدعو الى الاعتقاد بأن الثلاثة الذين وجهوا الاتهام وهم مليتوس وليقون وانيتوس وجهوا الاتهام بسبب العداوة الشخصية ، غير أنهم كانوا رجالا من قش دفعهم للامام اشخاص أقوياء ظلوا فى الساحة الخلفية . ثانيا اظهر سقراط بغضا للديمقراطية الاثينية . لم يكن من ناحية الوجدان والشعور أرستقراطيا كما لم يكن من مؤيدى مصالح الصفوة من القلة أصحاب الامتيازات لكنه لم يستطع أن يكيف نفسه مع حكم الغوغاء الذى كان يتم باسم الديمقراطية . ولقد اعتقد سقراط أن حكم الدولة يجب أن يقوم فى أيدى الحكماء والعادلين والاخيار المدربين على الحكم وهؤلاء قلة بالضرورة . وهو نفسه لم يشترك بأى دور فى الحياة السياسية فى ذلك الوقت مفضلا أن يقود بتأثيره ونصيحته الشباب الذين قد تقع فى أيديهم فى

يوم ما واجبات الدولة . ولم يحدث الا فى مناسبتين اثنتين فقط أن اشترك فى السياسة وفى المناسبتين تعرض سلوكه للهجوم . وهاتان الحادثتان واردتان فى محاورة (الدفاع) لافلاطون سوف أوردها . والحادثة الاولى تشير الى ما بعد موقعة أرجينو ساى ، لقد أحرز الاسطول الاثينى نصرا هناك لكنه خسر خمسا وعشرين سفينة حربية وغرق كل بحارة هذه السفن ويعزا هذا الى اهمال القادة وكانت هناك حيرة فى اثينا عند عودتهم ما اذا كان القادة يقدمون الى المحاكمة وبمقتضى قانون اثينا فان كل منهم يجب أن يقدم فى محاكمة منفصلة ولكن القضاة وهم مهتمون بادانة القادة قرروا فى هذه الحالة محاكمتهم كلهم دفعة واحدة . يقول سقراط فى محاورة (الدفاع) : « اننى لم أشغل منصبا الا مرة عضوا فى مجلس الدولة وكانت رياسة المجلس عند محاكمة القواد الذين لم ينقذوا جثث القتلى بعد موقعة أوجنيس لقبيلة أنتيوخس — وهى قبيلتى — فرأيتم أن تحاكموهم جميعا . وكان ذلك منافيا للقانون كما أدركتم ذلك جميعا فيما بعد ، ولكنى كنت اذ ذاك وحدى بين أهل برتيان أعارض الافتئات على القانون ، وأعلنت رأيى مخالفا لكم . ولما تهددنى الخطباء بالحبس والطرد وصحتم جميعا فى وجهى آثرت أن أتعرض للخطر مدافعا عن القانون والعدل على أن أساهم فى الظلم خشية السجن أو الموت حدث ذلك فى عهد الديمقراطية ، فلما تولى زمام الامر الطغاة الثلاثون أرسلوا الى والى أربعة معى وكنا تحت السقيفة فأمرونا أن نسوق اليهم ليون السلامى من بلدة سلامسى لينزلوا به الموت — وذلك مثل لاوامرهم التى اعتادوا أن يلقوها لكى يشركوا معهم فى جرائمهم أكبر عدد ممكن من الناس فبرهنت لهم قولا وعملا انى لا أعبأ بالموت وأنه لايزن عندى قشة أن صح هذا التعبير وأن كل ما أخشاه هو أن أسلك سلوكا معوجا شائنا فلم أرهب طغيان تلك العصبة الظالمة ولم تضطرنى الى ركوب الخطأ . فلما أخرجنا من السقيفة حيث كنا ذهب الاربعة الاخرون الى سلامسى فى طلب ليون . أما أنا فقد أخذت سمتى نحو الدار فى هدوء صامت ، وكنت أتوقع أن أفقد حياتى لقاء ذلك العصيان لولا أن دالت دولة الثلاثين بعد ذلك بقليل ». (١) .

---

(١) نقلا عن ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود (المترجم)

ولكن كان هناك سبب ثالث واكبر لادانة سقراط . فهـذه التهـم وجهت اليه لان العقلية الشعبية قد خلطت بينه وبين السوفسطائيين ، وهذا أمر خاطىء تماما لان سقراط لا يماثل السوفسطائيين بالمرة ســواء فى طريقة حياته أو فى اتجاه تفكيره وهى شىء مضاد للسفسطة . غير أن مثل هذا الخلط لدى العامة قائم ويتضح هذا من مسرحية « الســحب » لاريستوفان . لقد كان أريستوفان رجعيا فى الفــكر والســياسة ويكره الســوفسطائيين باعتبارهم ممثلين للحداثة وقــد هاجمهم فى مسرحيته الكوميدية « السحب » . ويظهر سقراط فى المسرحية باعتباره الشخصية المحورية وزعيم السوفسطائيين . وهذا غير حقيقى بالمرة ولكن هذا دليل على أن سقراط قد ظن عنه خطأ أنه سوفسطائى وساد هذا الظن بين الاثينيين . ولم يكن اريستوفان ليخاطر بايراد هذا فى مسرحيته لو لم يكن جمهوره يشاركه فى هذا الظن . وفى هذه الفترة كانت هناك موجة رجعية تغمر اثينا وكان هناك تحامل ضد السوفسطائيين الذين كان الظن فيهم أنهم يقلبون جميع مثل الحق والخير.ولقد وقع سقراط ضحية لغضب الجماهير من السوفسطائيين .

ولقد تبدى سقراط فى المحاكمة رزينــا وممتلئا بالثقة . ولقــد كان معتادا فى تلك الايام أن يقوم الشخص المتهم بالانتحــاب والعــويل لتملق القضاة والبحث عن خلاص بشتى الطرق ويستثير الشفقة باظهار زوجته واولاده فى المحكمة . وقد رفض سقراط ان يفعل أى شىء من هذه الامور واعتبرها ليست مما يشرف الانسان . ولم يكن (دفــاعه) فى الحقيقــة دفاعا عن نفسه بقدر ما كان اتهاما لقضاته وسكان اثينا على فسادهــم ورذيلتهم . وموقف سقراط هذا هو الذى ادى الى ادانته . ولقد كان هناك من الاسباب ما يدعو الى الاعتقاد بانه لو كان لجأ الى الملاينة ولو بنغمة توفيقية لكان اطلق سراحه . ولقد ثبتت تهمته باغلبية قليلة . وكان القانون ينص اذا ثبتت التهمة أن يقوم أولئك الذين وجهــوا الاتهــام أن يقترحوا أولا العقوبة التى يرونها مناسبة ثم يقترح المتهم عقوبة بديلة ، وعلى القضاة أن يقرروا أى العقوبتين هو الملائم . ولقــد اقترح متهمــو

سقراط عقوبة الاعدام . وهنا كان يمكن لسقراط ان ينفد بجلده باقتراح عقوبة خفيفة ، فلقد كان هــذا سيرضى الناس الذين كانوا مهتمين بادانة الفيلسوف المتعب . غير ان سقراط اكد وكله كبرياء أنه لما كان لم يرتكب أى جرم فانه لا يستحق عقابا وان اقتراح عقوبة يعنى الاعتراف بأنه مذنب.
ولما كان يرى انه ليس شخصا مذنبا بأية حال فقد نظر الى نفسه فى ضوء الاريحية العامة وعلى هذا فقد اقترح بأن يكرم تكريما عاما بأن يمنح مقعدا فى مجلس الشيوخ . ومع هذا لما كان القانون يرغمه على اقتراح عقوبة فقد اقترح مــع ايمانه ببراعته أن يغرم ثلاثين قطعة نقدية . ولقد ملا هذا السلوك صدر قضاته ضيقا منه فحكم عليه بالموت بأغلبية كبيرة ونجد ان حوالى ثمانين قاضيا ممن صوتوا لصالح تبرئته قد صوتوا الان لاعدامه .

ولقد انقضى ثلاثون يوما قبل اعدامه وأمضى هذه الايام فى السجن . ولقد حثه أصدقاؤه المخلصون على الهرب وكانت هذه الامور ممكنة فى أثينا ولقد سبق لانكساجوراس أن هرب بمساعدة بركليز . وأن قطعة نقد فضية صغيرة فى يد حراسه يمكنها أن تحل المســـألة ، وكان يمكن لسقراط أن يهرب الى تسالىحيث لا يطوله القانون كما هرب انكساجوراس الى أيونيا . غير أن سقراط أصر على الرفض قائلا ان الهرب من الموت جبن وأن على الانسان أن يطيع القوانين . ولقد صدر الحكم باعدامه ويجب أن يطيع القانون . وبعد ثلاثين يوما حمل اليه كأس مسموم وقد شربه دون أن يهتز .

وهنا تأتى حكاية موت سقراط التى قصها أفلاطون والتى اقتبسها من محاورة (فيدون) وهى فى تفاصيلها لا تعد تاريخية لكن يمكننا بالمثل أن نؤمن أن الحوادث الرئيسية وكذلك الصورة المرسومة لنا عن تحمل الفيلسوف وجلده فى لحظاته الاخيرة هى تصاوير دقيقة للحقائق .

« لقد نهض ودخل غرفة الحمام يصحبه اقريطون ، الذى أشــــار الينا بأن ننتظر ، فانتظرنا نتحدث وتفكر فى أمر الحوار وفى هول المصاب ، لقد كنا كمن ثكل فى أبيه وأوشكنا أن نقضي ما بقي من أيامنا كالايتـــام ،

فلما تم اغتساله جيء له بأبنائه (وكانوا طفلين صغيرين ويافعا) كما وفدت نساء اسرته ، فحادثهن وأوصاهن ببعض نصحه ، على مسمع من اقريطون ، ثم صرفهن وعاد الينا .

« ها قد دنت ساعة الغروب ، فقد قضى داخل الحمام وقتا طويلا ، وعاد بعد اغتساله فجلس الينا ، ولكنا لم نفض فى الحديث وما هى الا ان جاء السجان ، وهو خادم الاحد عشر ، ووقف الى جانبه وقال : لست اتهمك يا سقراط بما عهدته فى غيرك من الناس ، من سورة الغضب ، فقد كانوا يثورون ويصيحون فى وجهى حينما آمرهم باجتراع السم ، ولم اكن الا صادعا بأمر أولى الامر . أما أنت فقد رأيتك انبل وأرق وأفضل ممن جاءوا قبلك الى هذا المكان ، فليس يخامرنى شك أنك لن تنقم على ، فليس الذنب ذنبى ، كما تعلم ، انما هى جريرة سواى . وبعد فوداعا ، وحاول أن تحتمل راضيا ما ليس من وقوعه بد ، وأنك لعليم فيم قدومى اليك . ثم استدار فخرج منفجرا بالبكاء .

« فنظر اليه سقراط وقال : لك منى جميل بجميل . فسأصدع بما أمرتنى به . ثم التفت الينا وقال يا له من خادم ! انه ما انفك يزورنى فى السجن وكان يحادثنى الحين بعد الحين ، ويعاملنى بالحسنى ما وسعته . انظروا اليه الان كيف يدفعه فضله أن يحزن من اجلى ، فلزام علينا يا اقريطون أن نفعل ما يريد . مر احدا أن يجىء بالقدح أن كان قد تم اعداد السم ، والا فقل للخادم أن يهيىء شيئا منه .

فقال اقريطون : ولكن الشمس لاتزال ساطعة فوق القلاع ، وكثير ممن سبقوك لم يجرعوا السم الا فى ساعة متأخرة بعد انذارهم .انهم كانوا يأكلون ويشربون وينغمسون فى لذائذ الحسن فلا تتعجل اذن ، اذ لايزال فى الوقت متسع .

« فقال سقراط : نعم يا أقريطون ، لقد أصاب من حدثتنى عنهم فيما فعلوا ، لانهم يحسبون أن وراء التأجيل نفعا يجنونه ، وانى كذلك لعلي حق فى الا أفعل كما فعلوا ، لاننى لا اظن انى منتفع من تأخير شراب

السم ساعة قصيرة . أننى بذلك انما احتفظ وأبقى على حياة قد انقضى أجلها فعلا ، أنى لو فعلت ذلك سخرت من نفسى أرجو اذن أن تفعل بما أشرت به ولا تعصى أمرى .

« فلما سمع اقريطون هذا اشار الى الخادم فدخل ، ولم يلبث قليلا ان عاد يصحبه السجان يحمل قدح السم ، فقال سقراط : اى صديقى العزيز ، أنك قد مرنت على هذا الامر ، فارشدنى كيف أبدا : فأجاب الرجل : لا عليك الا أن تجول حتى تثقل ساقاك ثم ترقد ، فيسرى السم ، وهنا ناول سقراط القدح فحدق فى الرجل بكل عينيه ، يا أشكراتس ، وأخذ القدح جريئا وديعا لم يرع ولم يمتقع لون وجهه . هكذا تناول القدح وقال : ما قولك لو سكبت هذا القدح لاحد الالهة ، أفيجوز هذا أم لا يجوز ، فأجاب الرجل : اننا لا نعد يا سقراط الا بمقدار ما نظنه كافيا ، فقال : انى افهم ما تقول ، ومع ذلك فيحق لى بل يجب على أن اصلى للالهة ان توفقنى فى رحلتى من هذا العالم الى العالم الاخر — فلعل الالهة تهبنى هذا ؟ فهو صلاتى لها . ثم رفع القدح الى شفتيه وجرع السم حتى الثمالة رابط الجاش مغتبطا وقد استطاع معظمنا أن يكبح جماح حزنه حتى تلك الساعة ، أما وقد رأيناه يشرب السم ، وشهدناه يأتى على الجرعة كلها ، فلم يعد فى قوس الصبر منزع ، وانهمر منى الدمع مدرارا على الرغم منى ، فسترت وجهى واخذت اندب نفسى ، حقا انى لم اكن ابكيه بل ابكى فجيعتى فيه حين افقد مثل هذا الرفيق . ولم اكن أول من فعل هذا ، بل ان اقريطون وقد الفى نفسه عاجزا عن حبس عبراته ،نهض وابتعد ، فتبعته ،وهنا انفجر أبو لودورس الذى لم ينقطع بكاؤه طول الوقت بصيحة عالية وضعتنا جميعا موضع الجبناء ولم يحتفظ بهدوئه منا الا سقراط فقال : ما هذه الصرخة العجيبة ؟ لقد صرفت النسوة خاصة حتى لا يسئن صنيعا على هذا النحو ، فقد خبرت انه ينبغى للانسان أن يسلم الروح فى هدوء ، فسكونا وصبرا .

« فلما سمعنا ذلك ، اعترانا الخجل وكفكفنا دموعنا ، وأخذ سقراط يتجول حتى بدأت ساقاه تخوران — كما قال — ثم استلقى على ظهره ، كما اشير له أن يفعل . وكان الرجل الذى ناوله السم ينظر الى قدميه

حينا بعد حين ، ثم ضغط بعد هنيهة على قدمه بقوة وساله هل احس فاجاب أن لا ،ثم ضغط على ساقه وهكذا صعد ثم صعد،مشيرا لنا كيف انه برد وتصلب ، ثم لمس سقراط نفسه ساقية وقال : ستكون الخاتمة حين يصل السم الى القلب فلما أخذت البرودة تتمشى فى أعلى فخذيه كشف عن وجهه ، اذ كان قد دثر نفسه بغطاء وقال :(وكانت هذه آخر كلماته) أننى يا اقريطون مدين بدين لاسكلبيوس فهل انت ذاكر أن ترد هذا الدين ؟ فأجاب أقريطون انه سيوفى الدين ثم ساله ان كانت لديه رغبة اخرى ولم يكن لهذا السؤال من جواب ، وما هى الا دقيقة أو دقيقتان سمعت حركة ، فكشف عنه الخادم ، وكانت عيناه مفتوحتين ، فاقفل اقريطون فمه وعينيه .

« هكذا يا اشكراتس قضى صديقنا الذى أدعوه بحق أحكم من قد عرفت من الناس ، وأوسعهم عدلا واكثرهم فضلا » . (١)

ومعرفتنا بتعاليم سقراط مستمدة أساسا من مصدرين : أفلاطون واكزينوفون وكل منهما له مزاياه . لقد جعل افلاطون فى محاوراته سقراط هو لسان الحال الناطق بتعاليمه هو ولهذا فان غالبية الاهداف التى يعبر عنها سقراطهى عقائد افلاطونية خالصة ما كان يمكن أن يحلم بها سقراط الحقيقى التاريخى . ولهذا قد يبدو لاول وهلة انه لا توجد امكانية لكى نؤكد فى محاورات افلاطون اى قدر حقيقى من افكار سقراط . ولكن عند التدقيق لا يبدو هذا صحيحا لان محاورات افلاطون الاولى قد كتبت قبل ان يطور مذهبه وعندما كان بكل بساطة تلميذا لسقراط معنيا فحسب بالتعبير على احسن وجه عن المذهب السقراطى . وعلى أية حال فحتى فى هذه المحاورات السقراطية نجد صورة مثالية لسقراط دون شك . وافلاطون لا يتظاهر بأنه مجرد كاتب سيرة أو مؤرخ.والاحداث والمحاورات رغم انها بلا شك قائمة على حقائق هى فى اساسها خيالية . وكل ما نستطيع أن نقوله هو انها تحتوى على لب وقلب فلسفة سقراط . والمصدر الاخر هو اكزينوفون وهو الاخر له مزاياه . فاذا كان افلاطون

---

(١) عن ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود

فيلسوفا يضفى الطابع المثالى . فان اكزينوفون كان كاتبا ناثرا وهو رجل الوقائع . لقد كان جنديا بسيطا أمينا ، ولم تكن عنده بصيرة رائعة بأية فلسفية سقراطية أو غير سقراطية . ولم يكن مرتبطا بسقراط اساسا كفيلسوف بل كان معجبا بطابعه وشخصيته . فاذا كان أفلاطون قد أعلى من شأن سقراط فان اكزينوفون قد حط من شأنه . ولكن رغم هذا فان مذكرات اكزينوفون أو ذكرياته تحتوى على قدر هائل من المعلومات عن حياة سقراط وأفكاره الفلسفية على السواء .

والتعاليم السقراطية أخلاقية فى جوهرها ، وفى هذا وحده يكمن اى تشابه بين سقراط والسوفسطائيين . لقد كان السوفسطائيون هم الذين أدخلوا فى الفلسفة اليونانية مشكلة الانسان وواجبات الانسان . والى هذه المشكلات يوجه سقراط أيضا انتباهه بالكامل . انه ينحى جانبا جميع المشكلات مثل المشكلة المتعلقة بأصل العالم أو طبيعة الحقيقة المطلقة التى سمعنا عنها كثيرا فى فلسفات المفكرين الاول : وسقراط يندد صراحة بمثل هذه التأملات ويعتبر كل هذه المعرفة بلا قيمة بالنسبة للمعرفة الاخلاقية ، معرفة الانسان . لقد أعتقد أن الرياضة والفيزياء والفلك ليست أشكالا ذات قيمة للمعرفة . ولقد قال انه لم يتعود أن يتجول خارج المدينة لانه لا يوجد شىء يمكن أن يتعلمه من الحقول والاشجار .

ومع هذا فان التعاليم الاخلاقية عند سقراط متأسسة على نظرية للمعرفة بسيطة لكنها هامة للغاية . لقد أقام السوفسطائيون المعرفة على الادراك الحسي ويترتب على هذا تدمير كل معايير الحقيقة الموضوعية . وكان عمل سقراط هو تأسيس المعرفة على العقل ومن ثم يستعيد للحقيقة موضوعيتها . وبايجاز فان نظرية سقراط يمكن تلخيصها بالقول أنه علم أن (كل معرفة هى معرفة من خلال المفاهيم) ، فما هو المفهوم ؟ عندما نكون واعين مباشرة بوجود أى شىء جزئى ، انسانا أو شجرة أو بيتا أو نجما فان هذا الوعى يسمى ادراكا حسيا.وعندما نغلق اعيننا فاننا نكون صورة ذهنية لمثل هذا الشىء وهذا الوعى يسمى صورة خيالية أو تمثلا . وهذه الصور الذهنية — مثل الادراكات الحسية — هى

دائما أفكار الاشياء الفردية الجزئية . ولكن بجانب هذه الافكار للاشياء الفردية سواء عن طريق الادراك الحسى أو التخيل لدينا افكار عامة أى لا افكار أى شىء جزئى بل افكار الفئات القليلة للاشـــياء . فـــاذا قلت « سقراط فان » فاننى أفكر فى الفرد سقراط . ولكن اذا قلت : « الانسان فان » فانى لا أفكر فى أى انسان مفرد بل فى فئة الناس بصـــفة عامة . مثل هذه الفكرة تسمى فكرة عامة أو مفهوما . وكل فئات الاسماء مثل الانسان ، الشجرة ، البيت ، النهر ، الحيوان ، الحصان ، الموجود والتى لا تقوم مقام شىء واحد بل عديد من الاشياء تمثل المفاهيم . ونحن نكون هذه الافكار العامة بان ندرج فيها جميع الصفات التى تشترك فيها فئـــة الاشياء ونستبعد منها جميع الصفات التى توجد فى بعض الاشياء . ولا توجد فى البعض الاخر : فمثلا ، لا استطيع أن أدرج صـــفة البياض فى فكرتى العامة عن الجياد وذلك لانه بالرغم من أن بعض الجياد بيضـــاء فان البعض الاخر ليست بيضاء لكننى استطيع أن أدرج صفة الفقارية لان جميع الجياد تشترك فى كونها حيوانات فقارية . وهكذا فان المفهوم يتكون بأن أجمع الافكار التى تتفق فيها جميع اعضاء فئة من الاشياء وأهمل الافكار التى تختلف فيها .

والان ، أن العقل هو ملكة المفاهيم ، وقد لا يبدو هذا واضحا لاول وهلة ، فقد يكون هناك اعتراض على أن العقل هو ملكة الجدل واستخلاص النتائج من المقدمات ولكن بتمعن قليل يمكن أن نتبين بأن الامر وأن يكن على هذا النحو الا أن الاستدلال العقلى كله قائـــم على المفاهيـــم . أن الاستدلال جميعه هو أما أنه استنباطى أو استقرائى . الاستقراء قائم على تكوين المبادىء العامة من الحالات الجزئية ، والمبدأ العام هو دائما عبارة مصاغة لا عن شىء جزئى بل عن فئة كلية من الاشـــــياء أى عن المفهوم . والمفاهيم تتكون استقرائيا عن المقارنة لعديد من أمثلة فئة من الفئات والاستدلال الاستنباطى هو دائما عملية عكسية لتطبيق مبادىء عامة على الحالات الجزئية . فاذا قلنا أن سقراط يجب أن يكون فانيا لان جميع الناس فانون فان المسألة تكون هى ما اذا كان سقراط انسان أى ما اذا كان المفهوم — الانسان — ينطبق تماما على الموضوع الجزئى الذى اسمه سقراط وهكذا نجد أن الاستدلال الاستقرائى معنى بتكوين المفاهيم بينما الاستدلال الاستنباطى معنى بتطبيقها .

وسقراط وهو يضع المعرفة كلها فى المفاهيم انما يجعل العقل أداة المعرفة وهذا متعارض على خط مستقيم مع مبدأ السوفسطائيين الذين وضعوا المعرفة كلها فى الادراك الحسى . ولما كان العقل هــو العنصر الكلى فى الانسان فانه سيترتب على التوحيد بين المعرفة والمفاهيــم أن سقراط انما يستعيد الايمان بالحقيقة الموضوعية الصادقة بالنســـبة للجميع وملزمة للجميع ومدمرة للتعاليم السوفسطائية القائلة أن الحقيقة هى ما يختاره كل فرد على أنه حقيقى . وسوف نتبين هذا بمـــزيد من الوضوح اذا تأملنا فى أن المفهوم هو نفسه التعريف . فاذا أردنا أن نحدد أى كلمة ، كلمة انسان مثلا ، فاننا لا يجب أن ندخل تعريفنا ســـوى الصفات التى لدى جميع الناس . ونحن لا نستطيع — مثلا — أن نعرف الانسان بأنه حيوان جلده أبيض لان الناس جميعا ليسوا أصحاب بشرة بيضاء . وبالمثل لا نستطيع أن نعرف الانسان بأنه « ناطق بالانجليزية » لانه وأن كان البعض يتحدث بالانجليزية فان هناك آخرين لا ينطقونها . ولكن يمكننا أن ندرج صفة مثل « ذو ساقين » لان ملكية ساقين صـــفة يشترك فيها البشر جميعا سوى المشوهين أو المبتورى الساقين . وهكذا **نجد أن التعريف يتكون بالطريقة نفسها التى يتكون بها المفهوم بادراج الصفات العامة لفئة الاشياء واستبعاد الصفات التى يختلف فيها أعضاء الفئة . والتعريف فى الحقيقة هو مجرد التعبير عن المفهوم بالكلمـــات ، ونحن بعملية تثبيت التعريفات نحصل على معايير موضوعية للحقيقة .** فاذا اثبتنا مثلا تعريف المثلث اذن يمكننا أن نقارن أى شكل هندسى به ونحدد ما اذا كان مثلثا أم لا ، ولا يعود متاحا لانسان أن يعلن أن ما يختاره ليكون مثلثا هو مثلث . وبالمثل اذا اثبتنا تعريفا لكلمة انسان اذن يمكننا أن نقارن أى شىء بذلك التعريف ونحدد ما اذا كان انسانا أم لا . واذا استطعنا أن نحدد المفهوم الحق للفضيلة اذن فان مسألة ما اذا كان أى فعل جزئى فاضل لا تتقرر الا بمقارنة ذلك الفعل بالمفهوم وتبين ما اذا كان منطبقا . أن السوفسطائى لا يعود قادرا على أن يقول : « أن ما يبدو

لى أنه صواب هو صواب بالنسبة لى . وما أختار أن افعله هو فاضل بالنسبة لى » أن فعله لا يجب أن تحكمه انطباعاته الذاتية بل المفهوم أو التعريف الذى هو معيار موضوعى للحقيقة فى استقلال عن الفرد . اذن هذه هى نظرية المعرفة التى عرضها سقراط . يقول أن المعرفة ليست هى احساسات الفرد والتى تعنى أن كل فرد يستطيع أن يعين الحقيقة كما يريد . **المعرفة تعنى المعرفة بالاشياء كما هىعلى نحو موضوعى فىاستقلال عن الفرد ومثل هذه المعرفةهى معرفة بمفاهيم الاشياء.لهذا فان** تفلسف سقراط يقوم أساسا على محاولة تأطير المفاهيم الحقة . لقد انطلق يتساءل : « ما هى الفضيلة ؟ » ، « ما هى الحصافة ؟ » ، « ما هى العدالة ؟ » وهو لا يقصد الا « ما هى المفاهيم الحقة او التعريفات لهذه الاشياء ؟ » . وبهذه الطريقة حاول أن يجد أساسا للايمان بحقيقة صادقة موضوعية وقانون خلقى صادق موضوعى .

ومنهجه فى تكوين المفاهيم هو الاستقرار . أنه يتناول أمثلة مشتركة من الافعال التى يعترف بأنها حصيفة ويحاول أن يجد الصفة المشتركة فيها والتى بها توضع كلها فى فئة واحدة ومن ثم يكون مفهوم الحصافة ثم يطرح أمثلة جديدة ليتبين ما اذا كانت تتفق مع المفهوم الذى تكون ، فاذا لم تتفق فان المفهوم قد يكون محتاجا الى تصحيح فى ضوء الامثلة الجديدة .

غير أن النظرية السقراطية فى المعرفة لم تكن نظرية مطروحة لذاتها بل هى مطروحة لغايات عملية . ولقد جعل سقراط النظرية خادما للمارسة ، أنه يريد أن يعرف ما هو مفهوم الفضيلة لا لشىء سوى ممارسة الفضيلة فى الحياة . وهذا يحملنا الى النقطة الرئيسية فى تعاليم سقراط الاخلاقية وهى التوحيد بين الفضيلة والمعرفة . لقد آمن سقراط بأن الانسان لا يستطيع أن يسلك على نحو فاضل الا اذا عرف أولا ماهية الفضيلة اى اذا عرف مفهوم الفضيلة . وهكذا يتأسس على المعرفة ويجب أن ينبع منها . ولكن لم يقتصر الامر عند سقراط على الاعتقاد بأن الانسان اذا لم تكن لديه معرفة فلن يسلك سلوكا حقا . بل لقد طرح أيضا تأكيدا أكثر مدعاة للشك وهو أن الانسان اذا حصل على المعرفة لايستطيع أن

يتصرف على نحو خاطيء . أن كل فعل خاطيء يصدر عن الجهل . واذا عرف الانسان ما هو الفعل الصواب فانه يجب وسيفعل ما هو حق . أن الناس جميعا يستهدفون الخير لكن الناس يختلفون بصدد ماهية الخير . يقول سقراط : « ما من انسان يرتكب الخطأ عامدا » . انه يخطيء لانه لا يعرف المفهوم الحق للصواب ولما كان جاهلا فانه يظن أن ما يفعله هو الخير . يقول سقراط مرة أخرى :« اذا اخطأ الانسان عامدا فانه أفضل ممن يخطيء بدون تعمد » لان لدى الاول الشرط الجوهرى للخيرية وهو معرفة الخير لكن الثانى تنقصه تلك المعرفة ولهذا فهو بلا حول ولا قوة .

ولقد لاحظ أرسطو وهو يعلق على هذا المذهب كله أن سقراط قد تجاهل أو تناسى الاجزاء اللاعقلية فى النفس . لقد تخيل سقراط أن أفعال كل انسان لا يحكمها الا العقل وحده وانها اذا كانت متعقلة على انها صواب فلابد أن يفعلوها بحق . ولقد نسى أن غالبية أفعال الناس محكومة بالانفعالات والعواطف أى محكومة « **بالاجزاء اللاعقلية فى النفس** » . ونقد أرسطو لسقراط لايمكن الرد عليه فكل التجارب تبين أن الناس يرتكبون الخطأ عمدا أى انهم مع معرفتهم للصواب فانهم يرتكبون الخطأ . ولكن من السهل أن نتبين السبب الذى دفع سقراط الى ارتكاب هذا الخطأ ، **فلم يكن ينطلق الا تحت الحاح حالته هو . أن سقراط يبدو بالفعل انه فوق الضعف الانسانى . انه لم يكن يسترشد بالانفعالات بل بالعقل واذا ما عرف سقراط ما هو الحق فانه يفعله وهذا يعقبه كما يعقب الليل النهار** . انه لم يكن قادرا على أن يفهم كيف يمكن للناس وقد عرفوا الحق أن يرتكبوا الخطأ مع هذا .لقد ظن انهم اذا كانوا أشرارا فلابد أن هذا لانهم لا يعرفون ما هو الصواب . وهكذا نجد نقد أرسطو مبررا . ومع هذا فلا يجب أن ننحى نظرية سقراط تماما بسرعة ففيها صدق أكبر مما يبدو لاول وهلة . نحن نقول أن الانسان يؤمن بشيء ويفعل شيئا آخر ، ومع هذا فان الموضوع موضع التساؤل هو ما يؤمن به الانسان حقا وما هو محك ايمانه . أن الناس يذهبون الى الكنيسة كل يوم أحد وهناك يرددون الادعية والصلوات وفيها نجد الفكرة الرئيسية الرامية الى أن كل الثروات الدنيوية بلا قيمة اذا ما قورنت بالثروات

الروحية . ومثل هؤلاء القوم اذا سئلوا فانهم قد يقولون انهم يؤمنون بان هذا حق . انهم يعتقدون انهم يعتقدون هذا. ومع هذا فربما فى الحياة الفعلية لا يبحثون الا من الثروات الدنيوية ويسلكون كما لو كانت هذه الثروات هى الخير الاقصى . فبماذا يؤمن هؤلاء القوم حقا ؟ هل هم يؤمنون بما يقولون أم انهم يؤمنون بما يفعلون ؟ اليس هذا على الاقل قابلا لان يطرح موضع النقاش وأنهم يتبعون حقا ما يعتقدون أنه خير وانهم اذا كانوا مقتنعين حقا بتفوق الثروات الروحية يجب أن يسعوا اليها ويبحثوا عنها لا عن الثروات المادية ؟ هذا — على الاقل — ما يعتقده سقراط : كل الناس تستهدف الخير لكن الكثرة لا تعرف ماهية الخير . وهذا بلا شك صادق فى حالات عديدة وأن كان فى حالات أخرى دون شك يفعل الناس عمدا ما يعرفون أنه شر .

وهناك قضيتان خاصيتان سقراطيتان اخريان تترتبان على الفكرة العامة نفسها وهى أن الفضيلة والمعرفة شىء واحد القضية الاولى هى أن الفضيلة يمكن تعلمها . نحن لا نعتقد عادة أن الفضيلة يمكن تعلمها مثل الحساب . نحن نعتقد أن الفضيلة تتوقف على عدد من العوامل أبرزها المزاج الفطرى للانسان والوراثة والبيئة وهى يمكن أن تنعدل نوعا ما بالتعليم والممارسة والعادة . والنتيجة هى أن طابع الانسان لا يتغير كثيرا وهو يشب ويسن . والانسان بالممارسة الدائمة والتحكم فى النفس المستمر قد يجعل نفسه افضل الى حد ما ولكن يظل كما هو على العموم . ونحن نقول أن الذئب لا يغير جلده.ولكن عند سقراط الشرط الوحيد للفضيلة هو المعرفة ولما كانت المعرفة هى ما يمكن بثه بالتعليم فانه يترتب أن الفضيلة يجب تعليمها . والصعوبة الوحيدة هى أن نجد المعلم ، أن نجد انسانا يعرف مفهوم الفضيلة وماهية مفهوم الفضيلة أى القطعة الثمينة من المعرفة كما يظن سقراط والتى لم يكتشفها أى فيلسوف من قبل يمكن بثها بالتعليم وساعتها يصبح الناس فضلاء .

والسقراطية الاخرى هى أن « الفضيلة واحدة » . أننا نتحدث من فضائل عديدة : التسامح ، الحصافة ، البصيرة ، الاريحية ،الشفقة

الخ . ولقد آمن سقراط بأن كل هذه الفضائل الجزئية تصدر عن مصدر واحد هو المعرفة . لهذا فان المعرفة نفسها أى الحكمة هى الفضيلة الوحيدة وهذه الفضيلة تشمل جميع الفضائل الاخرى .

وهذا يكمل عرض التعاليم الايجابية عند سقراط . ولا يبقى أمامنا سوى النظر فى المكانة التى يشغلها سقراط فى تاريخ الفكر . هناك جانبان فى التعاليم السقراطية : أولا هناك مذهب المعرفة وهو أن المعرفة كلها تتم من خلال المفاهيم ، هذا هو الجانب العلمى فى فلسفة سقراط . ثانيا ، هناك تعاليمه الاخلاقية . ان الجانب الجوهرى والهام عند سقراط دون شك نظرية المفاهيم العلمية وهذا هو ما يعطيه مكانته فى تاريخ الفلسفة . أما أفكاره الاخلاقية برغم ما فيها من ايحاءات مليئة بالمغالطات من أن الناس لا يحكمهم سوى العقل ، ومن ثم فانها لم تمارس تأثيرا كبيرا فى تاريخ الفكر . **غير أن نظرية المفاهيم احدثت ثورة فى الفلسفة . وعلى تطورها تأسست فلسفة أفلاطون بكاملها ومن خلال أفلاطون تأسست فلسفة أرسطو وفى الحقيقة كل المثالية التالية . والتأثير المباشر لهذه النظرية على أية حال هو تدمير تعاليم السوفسطائيين .**

لقد ذهب السوفسطائيون الى أن الحقيقة هى الادراك الحسى ولما كانت الادراكات الحسية عند الافراد المختلفين تتباين بالنسبة للموضوع نفسه فانه يترتب على هذا أن الحقيقة تصبح مسألة ذوق الفرد ، وهذا يقوض كل ايمان بالحقيقةكحقيقة موضوعية،وبالتالى يقوض — بالاستدلال نفسه — الايمان بموضوعية القانون الخلقى ومن ثم ينهار . أن المكانة الجوهرية لسقراط هى أنه الانسان الذى استعاد الايمان ، وتكمن عظمته فى أنه رأى أن الطريقة الوحيدة لمواجهة النتائج الخطرة للتعاليم السوفسطائية هى تفنيد الفرض الاساسى الذى نبعت منه كل تلك التعاليم وهو أن المعرفة **هى الادراك الحسى بهذا وضع سقراط ضدها مذهبه القائل أن المعرفة تتم من خلال المفاهيم . وأن تأسيس المعرفة على المفاهيم هو تأسيسها على كلية العقل ومن ثم استعادتها من مجال المظهر الذاتى وردها الى الحقيقة الموضوعية .**

ولكن بالرغم من أن سقراط هو مستعيد الايمان فلا يجب أن نتخيل أن تفكيره هو لهذا ردة الى الحالة العقلية التى كانت موجودة قبل السوفسطائيين . بل بالعكس كان تقدما تجاوز السوفسطائيين . ونحن لدينا هنا فى الحقيقة مثال على التطور الطبيعى للفكر كله سواء عند الفرد أو الجنس كله . أن حركة الفكر تعرض ثلاثة مراحل .. المرحلة الاولى هى الايمان الايجابى غير القائم على العقل ، أنه مجرد الايمان الاقتناعى . وفى المرحلة الثانية يصبح الفكر مدمرا وشاكا ، فينكر ما تأكد فى المرحلة السابقة . والمرحلة الثالثة هى استعادة الايمان الايجابى الذى يتاسس هذه المرحلة على المفهوم ، على العقل لاعلى مجرد العادة . وكان الناس قبل عصر السوفسطائيين . يؤمنون بأن الحقيقة والخير هما حقيقتان موضوعيتان ، وليس هناك شخص بعينه قد أكده لانه لا يوجد أحد قد أنكره ، لقد كان أمرا واضحا ، وهو ليس قائما على أسس عقلية بل من خلال العادة والالفة . وهذه المرحلة الاولى للفكر يمكن أن نسميها حقبة الايمان البسيط . وعندما ظهر السوفسطائيون على الساحة جعلوا العقل يقوم على ما جرى تقبله كمسألة طبيعية الا وهو القانون والعادة والسلطة .وان أول تأسيس للعقل على الايمان البسيط هو دائما مدمر ومن غوض السوفسطائيون كل مثل الخير والحقيقة . وسقراط هو الذى استعاد هذه المثل لكنها معه لم تعد مثل الايمان البسيط ، انها مثل العقل. انها قائمة على العقل.ولقد أحل سقراط الايمان المستوعب محل العادة. ويمكننا فى هذا الصدد أن نقابله باريستوفان،فاريستوفان المحافظ المؤمن « بالعصور القديمة الرائعة » رأى بوضوح مثل سقراط النتائج الخطرة التى مارسها السوفسطائيون على الاخلاق العامة . غير أن العلاج الذى اقترحه كان عودة عنيفة « للعصور القديمة الرائعة » ولما كان الفكر هو الذى أدى الى هذه الشرور فيجب قهر الفكر ويجب العودة الى الايمان البسيط . غير أن الايمان البسيط لما كان الفكر قد دمره مرة ، فانه لا يعود اطلاقا لا للفرد ولا للجنس كله . ولايمكن ان يحدث هذا بمثل ما أن الانسان لايمكن أن يعود طفلا . وليس هناك سوى علاج واحد للشرور الفكر وهو المزيد من الفكر.فاذا كان الفكر فى دروبه الاولى قد افضى كماهو شانه دائما الى نزعة الشك والانكار فان المجرى الوحيد ليس كبت الفكر بل تاسيس الايمان على الفكر . ولقد كان هذا منهج سقراط وهذا هو

أيضا منهج أصحاب النفوس الكبيرة كلهم ، انهم لا ينزعجون من الظلال ، أن لديهم ايمانا بالعقل . فاذا أفضى بهم الفكر الى الظلام فانهم لا يرتدون مذعرين ، بـــل يتقدمون الى أن يظهر النور ثانية . ومن ينصحوننا بالا نعبأ بالعقل اذا كان العقل سيحمل الشك فى عقائدنا هم معلمون مزيفون . أن الفكر لايمكن كبته أو قهره فللعقل حقوقه علينا باعتبـــارنا عقلانيين ، ولا يمكننا أن نتقهقر بل يجب أن نتقدم ونجعل عقائدنا عقلية ، ويجب أن نؤسسها على المفهوم كما فعل ســـقراط . أن سقراط لـــــم ينكر مبـــدأ السوفسطائيين أن جميع المؤسسات وجميع المثل وجميع الاشياء الموجودة والقائمة يجب أن تبرر نفسها أمام محكمة العقل ولقد تقبل هذا دون تردد، واخذ على عاتقه تحدى الفكر وكسب معركة العقل فى عصره .

لقد أبرز السوفسطائيون مبدأ الذاتية ، مبدأ أن الحقيقة يجب أن تكون حقيقتى (أنا) وأن الصواب هو صوابى (انا) ويجب أن يكونا من نتاج تفكيرى لا من نتاج معايير مفروضة بالقوة على من الخارج . غير أن خطأ السوفسطائيين هو تصورهم أن الحقيقة يجب أن تكون حقيقة بالنسبة لى فى مجرد قدرتى باعتبارى مخلوق الحس الذى يتلقى وهـــذا يعنى أن لى حقيقة خاصة بى . ولقد صحح سقراط هذا بالاعتراف بـــأن الحقيقة يجب أن تكون حقيقة بالنسبة لى ولكن هذا بقدرتى ككائن عاقل وهذا يعنى أن العقل كلى وأن الحقيقة ليست الحقيقة بالنسبة لى بل هى الحقيقة الكلية التى تشترك فيها كل الكائنات العقلية الصادقة . وهكذا تتأسس الحقيقة لا على انها مجرد مظهر ذاتى بـــل كحقيقـــة موضوعية مستقلة عن الاحساسات والاهـــواء وارادة الفـــرد . وعصر ســـقراط والسوفسطائيين كله يمتلىء بالتشييد ودراسة الاساسى هـــو أن انكار تفوق العقل واقامة أية عملية أخرى للوعى فوق العقل يجب أن تنتهـــى دون شك بالنزعة الشكية وانكار موضوعية الحق والاخلاقيات . وهناك كثيرون من أصحاب نزعة الاشراق وغيرهـــم فى العصر الراهن يعلموننا عقيدة ما يسمونها (الحدس) ، فهم يعتقدون أن النوع الاسمى للمعرفة الدينية تصل اليه بالحدس وهذا الحدس يتصورونه شيئا أعلى واسمى من العقل . ولكن هذا هو نفس خطأ بروتاجوراس ، ومن الحق أن مـــا يسمى بالحدس ليس مجرد ادراك حسى كما كان الشان مع بروتاجوراس

بل هو شكل من الادراك الحسى الروحى المباشر ، أنه استيعاب مباشر للشىء باعتباره ماثلا لى حيث له (وجود هناك) ولهاذا فله طبيعة الادراك الحسى . انه روحى وفوق الحسى مقـابل الادراك الحسى والمـادى . ولكن ليس هناك فرق على الاطلاق ما اذا كان الادراك الحسى حسيا أم فوق الحسى . وأن وضع الحقيقة فى أى نوع للادراك الحسى هو مـن الناحية المبدئية مثل ما فعله بروتاجوراس وهو أن يقع الانسان ضحية عاجزة الادراكات الحسية للفرد . أننى احدس شيئا ، وانسان آخـر يحدس العكس . وما احدسه يجب أن يكون حقيقيا بالنسـبة لى ومـا يحدسه يكون حقيقا بالنسبة له ، فقد انكرنا العقل ووضعناه أدنى من الحدس ومن ثم حططنا من شأن ذلك الذى فى اسـتطاعته وحـده أن يخضع الانطباعات المختلفة لكل فرد لقاعدة المعيار الكلى والموضوعى .

والنتيجـة المنطقيـة هى أنه لمـا كانت كل مؤسسة للانسان صادقة بالنسبة له فانه لا يوجد شىء اسمه حقيقة موضوعية ، ولن يكون هناك شىء اسمه الخير الموضوعى فى هذه الظروف ، ومن ثم فان النظرية يجب أن تنتهى بنزعة شكية كاملةوظلام دامس .واذا كان أصحاب نزعةالاشراق لا يصلون الى هذه النتائج الشكية فهذا يعنى ببساطة أنهم ليسوا واضحين ومنطقيين على نحو ما كان عليه بروتاجوراس .

الفصل الحادى عشر

أنصاف السقراطيين

عند موت سقراط تبدت ظاهرة لا تتكرر كثيرا فى تاريخ الفكر فهناك شخصية عظيمة متعددة الجوانب تضم فى نفسها اتجاهات وأفكار عديدة متصارعة ولنأخذ مثالا على أية حال لا من المجال العقلى بل من مجال الحياة العملية غالبا ما يقال أن من الصعب التوفيق بين الرحمة والعدل . بين الشخصيات الصغيرة العديدة لا يتبع الانسان سوى مثال الرحمة وليس فى رحمته أى مكان للعدل وهذه الرحمة تتدهور الى مرتبة النزعة الانسانية العاطفية المبالغة . وهناك شخص آخر لا يتبع سوى مثال العدل ناسيا الرحمة ويصبح متصلبا وغير متعاطف .ويقتضى الامر شخصا عظيما ، شخصية رائعة حتى يستطيع أن يربط بين العدل والرحمة ويوفق بينهما بتناغم . وكما هو الحال فى المجال العملى ، نجد أن الامر فى نطاق الفكر والفلسفة فالفكر العظيم ليس هو الذى يلتقط جانبا وحيدا من الحقيقة ويدفعه الى حده المتطرف ولكنه الانسان الذى يضم فى مذهب متعدد الجوانب جميع الجوانب المختلفة والمتصارعة . أن الانسان بتأكيده فكرة واحدة ، وبانحصاره بفكرة وحيدة ودفعها الى نتيجتها المنطقية بصرف النظر عن الجوانب الاخرى للحقيقة قد يحقق فى الواقع شهرة محلية ومؤقتة ، لان مثل هذا الاجراء يفضى فى الغالب الى انحرافات أو تناقضات ظاهرية صارخة ويفضى الى نتائج غريبة وغير شائعة . وشهرة رجال من أمثال نيتشة والكاتب المسرحى الايرلندى برناردشو والروائى الايرلندى أوسكار وايلد تقع أساسا بهذه الطريقة ولكن عند موت شخصية عظيمة محيطة شاملة فاننا نجد فى الغالب انها تنشطر الى اجزائها المركبة وكل منها يؤدى الى مدرسة احادية الجانب للفكر وذلك لان الفكرة مركب من حقائق متباينة عديدة . ولما كان التلاميذ رجالا صغارا فانهم غير قادرين على استيعاب فكر الرجل العظيم فى كليته وجوانبه المتعددة . وكل تلميذ يتمسك بذلك الجانب من تعاليم أستاذه الذى يتفق فى غالبيته

مع مزاجه ويشرع فى تحويل هذه الفكرة الناقصة الواحدة الى فلسفة فنتناول الجزء كما لو كان هو الكل . وهذا ما حدث بالضبط بعد وفاة سقراط . ولم يكن هناك سوى شخص واحد من بين تلامذته هو الذى استطاع أن يلتقط تعاليمه الكلية وأن يفهم كلية شخصيته وهذا الشخص هو افلاطون ومن بين الرجال الاقل شأنا الذين كانوا اتباعا واصدقاء شخصيين لسقراط نجد ثلاثة أسسوا مدارس للفلسفة كل منها جزئية وأحادية الجانب ولكن كل منها يزعم أنها عرض للسقراطية الحقيقية . وهؤلاء الثلاثة هم : انتيستينس وقد أسس المدرسة الكلبية وارستيبوس وقد أسس المدرسة القورينائية واقليدس الذى أسس المدرسة الميجارية.

وبالنسبة لجانبى الفلسفة السقراطية وهما نظرية المفاهيم والنظرية الاخلاقية سهل بالنسبة لنا ونحن نسترجع التاريخ أن نتبين أى متهما هو الذى أثر أكثر فى تاريخ الفكر وأيهما بالتالى له الاهمية الاكبر . غير أن رجال عصره لم يستطيعوا أن يتبينوا هذه المسألة . فما تمسكوا به هو الجانب الواضح فى سقراط وهو فلسفته الاخلاقية وفوق كل شىء التعاليم الاخلاقية التى جرى التعبير عنها فى حياة الاستاذ وشخصيته لا بالكثير من الافكار التجريدية . ويمكن تلخيص هذه الحياة وهذه التعاليم فى الفكرة الذاهبة الى أن الفضيلة هى الغاية الوحيدة للحياة وأن كل شىء عداها فى العالم مثل الراحة والثروات والمعرفة الجزئية بلا قيمة نسبيا . اذن فان الفضيلة هى الغاية الوحيدة للحياة وهى التى تشكل نقطة الاتفاق بين المدارس شبه السقراطية الثلاث . وعلينا الان أن نتبين النقاط التى تختلف فيها .

اذا كانت الفضيلة هى الغاية الوحيدة للحياة فما هى بالضبط الفضيلة ؟ أن سقراط لم يقدم اية اجابة واضحة عن هذا السؤال . والتعريف الوحيد الذى قدمه هو أن الفضيلة هى المعرفة ولكن عندما نتمعن فى هذا القول نجد أنه ليس تعريفا على الاطلاق . الفضيلة هى المعرفة ، ولكن المعرفة بأى شىء ؟ انها ليست معرفة علم الفلك أو الرياضة أو الفيزياء . انها المعرفة الخلقية أى معرفة الفضيلة . وتعريف الفضيلة بانها معرفة الفضيلة هو تفكير يدور فى حلقة مفرغة ولا يجعلنا نتقدم أكثر فى معرفة ماهية الفضيلة غير أن سقراط — وهذه

حقيقة — لم يكن يفكر فى حلقة مفرغة . انه لا يقصد ان الفضيلة (هى) المعرفة وان كان مذهبه فى الغالب يقرر بهذا الشكل مما يؤدى الى سوء الفهم . ان ما يقصده هو شىء مختلف وهو ان الفضيلة (تعتمد على) المعرفة . وهذا هو الشرط الاول للفضيلة . ان المبدأ فى واقعه الحق ليس هو ان الفضيلة هى معرفة الفضيلة وبالتالى التفكير فى حلقة مفرغة ، بل هو ان الفضيلة تعتمد على معرفة الفضيلة وهذا تفكير مستقيم لا دائرى . اذا ما عرفت الفضيلة فانك فى هذه الحالة وحدها تستطيع ان تكون فاضلا . وهنا ليس لدينا اى تعريف للفضيلة او اية محاولة لتعريفها . ولايزال السؤال الذى يواجهنا « ما هى الفضيلة ؟ » بدون جواب .

ومما لا شك فيه ان هذا يرجع فى جانب منه الى الطريقة غير المنهجية وغير المذهبية التى طور بها سقراط فكره وهذا بدوره يرجع الى اسلوبه التحاورى فى التفلسف وذلك انه يستحيل تطوير تفكير مذهبى ابان المحاورات العرضية . ولكن الامر يرجع فى جانب منه ايضا الى شمولية العباقرة ، فلقد كان من الاتساع حتى يتبين له ان من المستحيل ربط الفضيلة باية صيغة ضيقة واحدة تصلح كموجه عمل للسلوك فى ظروف الحياة المختلفة . وبالرغم من ان مبدأ سقراط كله يقوم فى منهج التعريفات لم يترك لاتباعه اى تعريف للمفهوم الاكبر فى فلسفته الا وهو مفهوم الفضيلة ولهذا فان اتباع سقراط انما يختلفون حول هذه النقطة انهم جميعا متفقون على ان الفضيلة هى الغاية الوحيدة للحياة لكنهم طوروا افكارا مختلفة عن اى انواع الحياة هو الفاضل .

الكلبيون

لقد ردد انتستينس مؤسس المدرسة الكلبية القضايا الشائعة القائلة بأن الفضيلة قائمة على المعرفة وانها يمكن تعلمها وأنها واحدة . ولكن ما اثار اعجاب انتستينس ليس هو سقراط رجل العقل ورجل العلم والفيلسوف بل سقراط الانسان ذو الشخصية المستقلة الذى يتبع أفكاره الخاصة عن الحق بصرف النظر عن آراء الاخرين . وهذا الاستقلال كان

فى الواقع مجرد نتاج ثانوى للحياة السقراطية . لقد كان سقراط مستقلا عن كل الخيرات والمتلكات الارضية ولم يكن يعبأ بالثروات أو الاستحسان وذلك لان قلبه كان قائما على كنز اكبر الا وهو احراز المعرفة . أن مجرد الاستقلال وعدم الاكتراث بأراء الاخرين كانا بالنسبة له غايتين فى حد ذاتهما وهو لم يؤقنمهما او يجعل منهما صنمين . غير أن الكلبيين فسروا تعاليمه على أن المقصود بها هى أن الاستقلال عن اللذات والمتلكات الارضية هو فى ذاته غاية وهدف الحياة . ولقد كان هذا هو تعريفهم للفضيلة وهو التخلى الكامل عن كل شيء يجعل الحياة جديرة بأن تعاش فى أعين الناس العاديين ، أنهم ينادون بالزهد الكامل واستقامة النفس بصرامة . لقد كان سقراط يظن أن المعرفة الوحيدة بالقيمة العليا هى المعرفة الاخلاقية وقد أظهر نزوعا الى عدم الاكتراث بأنواع المعرفة الاخرى . ولقد بالغ الكلبيون فى هذه السمة وحولوها الى احتقار وازدراء لكل فن وكل معرفة وصل الى حد الجهل والجلافة . يقول انتستينس : « الفضيلة كافية للسعادة ، ومن أجل الفضيلة ليست هناك حاجة الا الى قوة سقراط ، أن المسألة مسألة فعل ولا يقتضى هذا الكثير من الكلمات أو الكثير من المعرفة » . وهكذا نجد أن المثال الكلبى للفضيلة مثال سلبى تماما : انه غيبة كل رغبة والتحرر من جميع الاحتياجات والاستقلال التام عن كل المتلكات . وكثير من الكلبيين رفضوا اقتناء بيوت أو أى مكان للسكن واخذوا يتجولون أشبه بالافاقين والشحاذين . ولهذا السبب عينه عاش ديوجين فى حوض استحمام . ولقد كان سقراط وهو يتبع من صميم قلبه ما يعرف أنه خير فانه لم يكن يعبأ بما يقوله العامة والسوقة ولكن عدم الاكتراث هذا بأراء الاخرين مثل تحرره من المتلكات ليس غاية فى ذاته فهو لم يفسر المسألة على انه يريد عمدا أن يهاجم الرأى العام . غير أن الكلبيين حتى يظهروا استقلالهم تحدوا الرأى العام وابدوا الكثير من قلة الحياء .

يرى الكلبيون أن الفضيلة هى وحدها الخير والرذيلة هى الشر الوحيد ولا شيء عدا هذا يمكن أن يكون خيرا أو شرا . وكل شيء آخر « غير مهم » والملكية واللذة والثروة والحرية والراحة بل الحياة نفسها لا يجب أن تعد خيرات . والفقر والمسغبة والمرض والعبودية والموت

نفسه لا يجب أن تعد شرورا . وأن تكون حرا ليس أفضل من أن تكون عبدا لان العبد اذا كانت لديه فضيلة فانه هو نفسه يكون حرا ويكون قد ولد حاكما . والانتحار ليس جريمة والانسان قد يدمر حياته ، لا ليهرب من البؤس والالم (لان هذه المسائل ليست شرورا) بل لكى يظهر أن الحياة بالنسبة له تهم . ولما كان الخط الفاصل بين الفضيلة والرذيلة محددا تماما فكذلك الفرق بين الحكيم والغبى . والناس جميعا ينقسمون الى هاتين الفئتين وليس هناك حد أوسط بينهما . ان الفضيلة واحدة ولا تنقسم ، والانسان أما ان يمتلكها كلها أو لا يمتلكها على الاطلاق .وهو فى الحالة الاولى رجل حكيم وفى الحالة الثانية رجل غبى .والحكيم يملك الفضيلة كلها والمعرفة كلها والحكمة كلها والسعادة كلها والكمال كله . والغبى يملك الشر كله والتعاسة كلها والنقص كله .

القورينائيون

والفضيلة بالنسبة للقورينائيين هى أيضا الهدف الوحيد للحياة على الاقل من الناحية الصورية لانهم يعطون للفضيلة تعريفا يستل منها كل معنى . أن سقراط لم يردد كثيرا أن الفضيلة تتحدد بالمزايا التى تحملها ، فلقد قال أن الفضيلة هى الدرب الوحيد المفضى للسعادة وهو لم يمتنع عن القول أن السعادة هى دافع للفضيلة . وعلى أية حال لا يعنى هذا انه لم يتبين أن واجب الانسان لعمل الحق هو لذاته وليس من أجل ميزة يحملها نحن نقول : « الامانة خير سياسة » لكننا لا نقصد انكار أن واجب الناس أن يكونوا أمناء حتى لو لم يكن هذا من السياسة الخيرة فى بعض الحالات الخاصة .. وعلى أية حال لم يكن سقراط واضحا تماما حول هذه النقاط ولم يكن قادرا على أن يجد أى أساس محدد للاخلاقيات سوى السعادة . وهذا الجانب فى تعاليمه هو الذى يصل به أريستيبوس الان الى نتائجه المنطقية بصرف النظر عن المطالب الاخرى . مما لاشك فيه أن الفضيلة هى الغاية الوحيدة فى الحياة غير ان الغاية الوحيدة للفضيلة هى ميزة الانسان أى أنها هى اللذة والانسان يستطيع بالمثل أن يقول فى التو أن الغاية الوحيدة للحياة هى اللذة .

ان تأثير بروتاجوراس والسوفسطائيين قد لعب ايضا دوره فى تشكيل فكر أرستيبوس . لقد أنكر بروتاجوراس موضوعية الحقيقة وطبق السوفسطائيون المتأخرون النظرية نفسها على الاخلاق . أن كل انسان هو قانون نفسه وليس هناك قانون خلقى يقيد الفرد ضد رغباته . ولقد ربط أرستيبوس هذا بمذهبه فى اللذة . أن اللذة لما كانت هى الغاية الوحيدة فى الحياة . فانه لا يوجد اى قانون خلقى يمكن أن ينتهك مطالب اللذة المطلقة من الخارج . لاشىء شرير ، لا شىء سيىء الا اشباع تعطش الفرد للذة .

وما اذا كانت هذه الفلسفة تفضى فى الممارسة العملية الى الانحطاط الكامل لاتباعه انما أمر يتوقف بالكامل عن اى نوع من اللذة فى ذهنهم . فاذا كان المقصود هو اللذة المهذبة والعقلية فانه لا يوجد سبب يحول بين الحياة الخيرة النسبية من الظهور واذا كان المقصود اللذات الجسدية فان النتائج لا تعد نبيلة . ان القورينائيين يتجاهلون تماما لذات العقل لكنهم نوهوا أن مشاعر اللذة الجسدية اكثر عمقا وشدة وعلى هذه المشاعر ركزوا انتباههم . ومع هذا فقد انقذوا من الهوات الدنيا للنزعة الحسية والبهيمية بقولهم أن الانسان الحكيم وهو يبحث عن اللذة يجب أن يمارس الحصافة . فاتباع اللذة اتباعا مطلقا دون قيود يفضى فى الواقع الى الالم والالم هو ذلك الذى يجب تجنبه لهذا فان الحكيم سيظل دائما سيد نفسه وسوف يسيطر على رغباته ويؤجل اللذة الادنى من اجل لذة اكبر اذا كان هناك المزيد من اللذة والاقل من الالم . والمثال القورينائى للحكيم هو رجل العالم المعتمد أساسا على اللذة والذى لا تقيده الخرافات ومع هذا يمارس غايته بحصافة وبصيرة وذكاء . ومثل هذه المبادىء تسمح بطبيعة الحال بتفسيرات عديدة حسب مزاج الفرد . ويمكننا ان نلاحظ مثالين : لقد آمن أنبقاريس القورينائى فى الحقيقة بأن اللذة هى الغاية الوحيدة لكنه أعلى من شأن اللذات التى تصدر عن الصداقة والمحبة الاسرية ولهذا أمر بأن على الحكيم ان يكون مستعدا للتضحية بنفسه من اجل اصدقائه أو اسرته — وهذا شعاع من ضوء فى الحلكة الاخلاقية . أما هيجسياس المتشائم فقد ذهب الى أن المتعة الايجابية مستحيل الحصول عليها . ومن الناحية العملية فان الغاية الوحيدة للحياة التى يمكن أن تتحقق هى تجنب الالم .

الميجاريون

يعد اقليدس الميجارى هو مؤسس هذه المدرسة ومبداه هو مركب من السقراطية مع الايلية . ان الفضيلة هى المعرفة ولكن المعرفة بأى شىء ؟ هنا نجد أن التأثير الايلى يصبح واضحا . لقد آمن الميجاريون مع بارمنيدس بالوجود المطلق الواحد . والكثرة كلها والحركة كلها وهمية وعالم الحواس ليست فيه حقيقة حقا والذى له حقيقة هو الوجود وحده . فاذا كانت الفضيلة هي المعرفة فانها لايمكن أن تكون سوى المعرفة بهذا الوجود . واذا كان المفهوم الجوهرى عن سقراط هو الخير والمفهوم الجوهرى عن بارمنيدس هو الوجود فان اقليدس يربط الان بينهما فالخير هو الوجود . أن الوجود والواحد والله والخير والالوهية هى مجرد أسماء مختلفة لشىء واحد . والصيرورة والكثرة والشر هى أسماء عكس الوجود الا وهو اللاوجود . ان الكثرة هى هكذا واحدة مع الشر وكلاهما وهميان والشر ليس له وجود حقيقى والخير هو وحده الحق . والفضائل المختلفة مثل الاريحية والتسامح وضبط النفس هى مجرد أسماء مختلفة لفضيلة واحدة هى معرفة الوجود .

ولقد سبق لزينون الايلى أن بين أن الكثرة والحركة ليسا وهميتين فحسب بل هما حتى مستحيلتان لانهما متناقضتان . ويقترب الميجاريون من هذه الفكرة مع جدل زينون ويخلصون الى انه لما كان اللاوجود مستحيلا فان الوجود يتضمن كل امكانية . فما هو ممكن هو أيضا واقعى . وليس هناك شىء اسمه شىء ممكن حيث أنه لم يوجد بعد .

وكما أن الكلبيين وجدوا الفضيلة فى الاستقلال السلبى والزهد ووجدها القورينائيون فى اقتفاء اللذة بطريقة مفرطة فى اللذة فان الميجاريين يجدونها فى حياة التأمل الفلسفى أى فى معرفة الوجود .

الفصل الثانى عشر

أفــــلاطــون

لم ينشىء أى من الفلاسفة السابقون على أفلاطون مذهبا فلسفيا فما قدموه وبوفرة شديدة هو الافــكار والنظريات والآراء والاقتراحات الفلسفية المعزولة .

وكان افلاطون أول شخص فى تاريخ العالم يبدع مذهبا شاملا عظيما فى الفلسفة وهو مذهب له تشعباتهفى جميع أنحاء الفكر والواقع ،وافلاطون بهذا انما جعل كل الفكر السابق مجرد نوع من الاسهام فى المذهب لقــد جمع الحصاد الكلى للفلسفة اليونانية وتجسم فى مذهبه خير مــا عنــد الفيثاغوريين والايليين وهيرقليطس وسقراط .لكن لا يجب أن يشتط بنا الخيال فىهذا الصدد فتظنأن أفلاطون كان مجرد شخصينتقى أويلتقطخبرة أفكار الاخرين ويجعل منها كشكولا فلسفيا خاصا به.بل لقد كان على العكس مفكرا أصيلا بأعلى درجة.غير أن مذهبه نمافىفكر المفكرينالسابقين شأنه فى هذا شأن كل مذاهب الفكر الكبرى . لقد استولى بالفعل على أفكار هيرقليطس وبارمنيدس وسقراط لكنه لم يتركها كما وجدها ، لقد اعتبرها بذور تطور جديد ولقد كانت هى الاسس الدفينة فى الارض التى شيد عليها صرح الفلسفة وفى يديه أصبح الفكر السابق كله موضوعا تحت نور مبدأ جديد وأصيل. .

(أ) حياته وكتاباته

تعد مسألة التاريخ الدقيق لمولد أفلاطون مسألة يعتورها الشــك ولكن التاريخ الذى يطرح عادة هو ٩٢٤ — ٤٢٧ ق.م. وهو تاريخ لا يبعد كثيرا عن الحقيقة .

لقد انحدر من اسرة اثينية أرستقراطية وكان يمتلك ثروة كافية تمكنه من أن يحيا حياة الفراغ اللازمة لحياة مكرسة للفلسفة.ويأتى شبابهفىوقت

أكبر فترات التاريخ الاثينى خطورة.فبعد صراع مرير استمر لاكثر من ربع قرن انتهت الحرب البلوبونزيية بالانهيار الكامل لاثينا كقوة سياسية . واضطربت شئون البلاد الداخلية بشكل لا يقل عن اضطراب شئونها الخارجية . وهنا — كما فى اى موضع آخر — تحولت الديمقراطية المنتصرة الى حكم الغوغاء ثم مع انتهاء الحرب البلوبونزية استعاد الحزب الارستقراطى السلطة مع حكم الطغاة الثلاثين وكان من بينهم بعض اقارب افلاطون غير أن الحزب الارستقراطى الذى كان أبعد ما يكون عن تحسين الامور انغمس فى التو فى حكم اراقة الدّماء والارهاب والقمع والبطش . ولقد تركت هذه الوقائع تأثيرا بالغا على تاريخ حياة افلاطون ، فلو كانت لديه أية رغبة لتولى منصب سياسى فان الظروف الفعلية للاحوال فى اثينا لابد أنها قد اخمدتها ، فهو الارستقراطى بالفكر وبالميلاد لم يكن يستطيع أن يتلاءم مع حكم الغوغاء.واذا كان قد تخيل أن عودة الارستقراطية للحكم من شأنها أن تحسن الامور فانه لابد أن أزيلت الغشاوة عن عينيه على نحو مرير بما فعله الطغاة الثلاثون . ولما كان قد استاء من الديمقراطية والارستقراطية على السواء فانه — كما يبدو قد تقاعد واعتزل

ولم يظهر اطلاقا طوال حياته المديدة وهو يخطب فى المؤتمرات الشعبية واعتبر الدستور الاثينى شيئا عفى عليه الزمن .

ولم يعرف الكثير عن شباب الفليسوف ، لقد انشأ القصائد ونال خير تربية يمكن لمواطن اثينى أن يحصل عليها . وكان استاذه قراطيلوس من اتباع هيرقليطس ولا شك أن افلاطون تعلم منه آراء ذلك الفلسوف . وهناك احتمال أنه أراد ان يكون جاهلا بمجادلات السوفسطائيين وكان كثير منهم معاصرين له . ولقد قرأ على الارجح كتاب انكساجوراس الذى كان متاحا بسهولة فى ذلك الوقت فى اثينا . ولكن ليست لدينا معلومات مؤكدة عن كل هذه النقاط ، وما نعرفه بالفعل هو أن الحدث الحاسم فى شبابه وفى حياته كلها فى الحقيقة هو ارتباطه بسقراط .

لقد ظل أفلاطون الصديق والتلميذ المخلص لسقراط فى الثمانى سنوات الاخيرة من حياة سقراط . ولقد شكلت آراء وشخصية الاستاذ الدافع الثقافى الاكبر لحياة أفلاطون وكانت هى الملهم لكل تفكيره .

ولقد كان الاخلاص والتقدير اللذان شعر بهما نحو سقراط — وهما اخلاص وتقدير لم يتلاشيا مع كرالسنين — قد نميا على نحو اكبر وبشكل مستمر. ففى آخر محاورات أفلاطون نجد تصويرا لسقراط يتسم بأكبر قدر من السحر والاعجاب، وأصبح سقراط بالنسبة له النمط والانموذج للفيلسوف الحق .

وبعد وفاة سقراط بدات مرحلة ثانية فى حياة أفلاطون وهى مرحلة الترحال . لقد هاجر أولا الى ميجارا حيث كان صديقه وتلميذه اقليدس يؤسس المدرسة الميجارية . ولقد كانت الفلسفة الميجارية مركبا من فكر سقراط وفكر الايليين . ولا شك أن أفلاطون هنا فى ميجارا وتحت تأثير اقليدس قد شكل وكون تعرفه العميق بتعاليم بارمنيدس الذى أصبح له تأثير كبير على فلسفته .ولقد سافر من ميجارا الى قورينة ومصر وايطاليا وصقلية . واتصل وهو فى ايطاليا بالفيثاغوريين . وبسبب تأثير هذه الرحلة نجد العناصر الفيثاغورية القوية منبثة فى تفكيره .

وفى صقلية انضم الى بلاط ديونيسيوس الاكبر طاغى سيراقوصة ولكن نجد تصرفه هنايسبب له المتاعبفقد غضبديونيسيوس غضباشديدا بسبب آراء أفلاطون الاخلاقية والفلسفية حتى انه طرح أفلاطون فى سوق النخاسة ولقد نجا بمعجزة من مصير العبودية والرق افتداه انيساريس القوريني ومن ثم عاد أفلاطون الى اثينا — واستغرقت رحلاته فترة امتدت الى عشر سنوات .

ومع عودة أفلاطون الى اثينا ندخل المرحلة الثالثة والاخيرة من حياته . وفيما عدا رحلتين قصيرتين نذكرهما عابرين لم يترك اثينا أطلاقا وهو الآن يبدو لأول مرة كمعلم محترف وفليسوف . وقد اختار كساحة لاوجه نشاطه مدرسة أطلق عليها اسم الاكاديمية وفيها جمع حوله تدريجيا حلقة من التلاميذ والمريدين . وقد انشغل بقية حياته — وهى فترة تمتد حوالى أربعين عاما — بالنشاط الادبى وادارة المدرسة التى اسسها . وكانت طريقته فى الحياة على العكس تماما من طريقة سقراط ولا يشبه أستاذه الا فى شىء واحد هو انه لم يكن يتقاضى أى أجر من

تدريسه وفيما عدا هذا فان حياتى الرجلين العظيمين لا تشابه بينهما اطلاقا لقد ذهب سقراط وتجول بحثا عن الحكمة فجاب الاسواق معكل القادمين. أما أفلاطــون فقد انسحب واقتصر نشاطه داخل مدرسة وحمى نفسه من صخب العالم بحلقة من المريدين المخلصين . ولم يكن متوقعا من رجل له رهافة أفلاطون وثقافته ومشاعره الارستقراطية أن يكن التقدير لرجل مثل سقراط بأعتباره رجل العامة والذى عاش حياة التسكع والخشونة فى أسواق اثينا ، وليس مرغوبا من أجل تقدم الفلسفة ضرورة أن تكون هكذا ، فالفلسفة السقراطية قد عانت من الطريقة السقراطية فى الحيــاة فلم تكن بالطريقة المنهجية كما كانت بدائية والفكر المنهجى لا يتــولد من المجادلات على قارعة الطريق . وبالنسبة لتطور مذهب عالمى عظيم مثل مذهب أفلاطون تكون الدراسة المنتظمة والتأمل الهــادىء ضروريين .

ولم تنقطعفترة أستاذية أفلاطون هــذه الا برحلتين الى صقليــة مرتبطتين بأهداف سياسية . لقد عرف أفلاطون تماما أن الدولة الكاملة كما صورها فى محاورة(الجمهورية)لايمكن أن تتحقق فى اليونان فى زمنه . ومع هذا تناول فلسفته السياسية بجدية تامة .وبالرغم من أن الجمهوريه الكاملة هى مثال لا يمكن احرازه فقد أعتقد أن أى اصلاح حقيقــــى للدولة يجب أن ينطلق — على الاقل — فى اتجاه ذلك المثال . ومن المبادىء الجوهرية فى (الجمهورية) هى أن الحكام يجب أن يكونوا فلاسفة أيضا . والى أن يتحد الفيلسوف والحاكم فى شخص واحد فان الدولة يمكن أن تدار وفق المبادىء الحقة . والان ، فى عام ٣٦٨ ق.م. مات ديونيسيوس الاكبروأصبح ديونسيوس الاصغر طاغيةسيراقوصة.وقد وجهديونسيوس الدعوة لافلاطون للانضمام الى بلاطة وطلب منه أن يــكون مستشاره وكانت هنا فرصة نادرة للتجريب ، فلافلاطون يستطيع أن يدرب ويثقف ملكا فليسوفا . فقبل الدعوة غير أن البعثة أنتهت بكارثة ، فقد أستقبله ديونيسيوس بحماس واهتم بدروس استاذه الفلسفية . لكنه كان شابا غير منفتح حرونا ودون قابلية فلسفية أصيلة . وكان اهتمــامه الاول منصبا على القلق والاثارة ومن هنا غادر افلاطون سيراقوصة مثبطا وعاد الى أثينا . ومع هذا فبعد انقضاء بضع سنين دعاه ديونيسيوس ثانية الى سيراقوصة ومرة ثانية قبل الدعوة غير أن الرحلة الثانية أنتهت بكارثة

شان الرحلة الاولى بل لقد تعرضت حياة أفلاطون للخطر ولم ينقذه الا تدخل الفيثاغوريين فعاد الى اثينا وهو فى السبعين وظل بها الى وقت وفاته مدير المدرسة ولم يحاول ثانية أن يتدخل فى السياسة العملية .

ولقد ظل طوال عقد آخر من السنين يسكن فى اثينا ويعلم بها،وكانت حياته ساكنة وهادئة وسعيدة.وقد مات فى سلام وهو فى الثانية والثمانين من عمره .

وقد اتخذت كتابات أفلاطون شكل المحاورات وفى معظمها يشغلها سقراط الذى وضع أفلاطون على لسانه عرض فلسفته هو الخاصة . وفى عدد قليل من المحاورات — منها (بارمنيدس) على سبيل المثال — هنـــاك ناطقون آخـــرون يتحدثون بالفلسفـــة الافلاطونية ولـــكن حتى فى هذه المحاورات يلعب سقراط دائما (دورا) هاما . ولم يكن أفلاطون مجرد فيلسوف فحسب بل كان فنانا أديبا ممتازا . والمحاورات عبقرية فى بنائهاالدرامى وترتفع بالحادثة والفكاهة والتشخيص المشابه للحياة . ولم ترسم شخصية سقراط بعاطفة ودودة فحسب ، بل حتى الشخصيات الثانوية تكتسى لحما وتسرى فيها الدماء .

ومن العناصر الهامة فى أسلوب أفلاطون استخدامه للاساطير وهو لا يشرح دائما معناه على شكل عرض علمى مباشر . وهو كثيرا ما يعلم بالكتابات والحكايات والقصص وكلها يمكن أن تندرج تحت تسمية واحدة من الاساطير الافلاطونية . وكلها لها جمالها الادبى الرائع وبالرغم من هذا فانها تنطوى على مساوىء خطيرة ، فأفلاطون ينزلق بسهولة من العرض العلمى الى الاسطورة حتى انه لا يكون من السهل غالبا تقرير ما اذا كانت عباراته مقصود بها الناحية الادبية او التشبيهية . زيادة على ذلك ، فان الاساطير تشكل قصورا فى تفكيره نفسه . والحقيقة هى أن جماع الشاعر والفيلسوف فى شخص واحد هو جماع خطر للغاية . ولقد بنيت من قبل أن موضوع الفلسفة ليس مجرد استشعار الحقيقة كمـــا يستشعرها الشاعر والصوفى بل استيعابها عقليا لا لمجرد اعطائنا سلسلة

من الصور والتشابيه بل أعطائنا تفسيرا عقلانيا للاشياء على مبادىء علمية . وعندما يحدث لانسان هو شاعر وفيلسوف فى الوقت نفسه ألا يستطيع تفسير الشىء على نحو عقلى فان النتيجة هى اغراء مخيف لديه لاحلال الاستعارات والكنايات الشعرية محل التفسير المفتقد . ولقد رأينا — على سبيل المثال — أن كتاب الاباشاد فى الهند الذين يؤمنون بأن العالم كله يصدر عن الموجود الواحد المطلق الثابت الذى يسمونه براهمان وقد عجزوا عن ادراج السبب الذى يجعل الواحد يتمايز هكذا فى الكثرة فانهم قد لجأوا الى التشابيه والاستعارات .وهم يقولون وكما أن الشرر ينطلق من النار الجوهرية فان كل الكائنات الجزئية تصدر من الواحد . غير أن هذه الصورة لا تفسر شيئا وهدف الفيلسوف ليس أن يستشعر المسائل بغموض بل هدفه الفهم العقلانى .وليست هذه هى نظرتى (أنا) لوظائف الفلسفة بل هى من المؤكد نظرة أفلاطون نفسه فأفلاطون فى الحقيقةهو مصدر هذه الحقيقةعن الفلسفة فلم يكن يصربشكل دائم الا على الاستيعاب العقلانى الكامل وهو الشىء الوحيد الذى يستحق أن نطلق عليه اسم المعرفة والفلسفة . وما من كاتب آخر قد استخدم مثل هذه اللغة المزدرية كما فعل أفلاطون كمجـــرد شاعر ومتصوف والذى يقول أشياء جميلة دون أن يفهم على الاقل السبب فى أنها حكيمة وجميلة وما من أحـــد قد صاغ مثل هـــذا التقييم المشين لوظيفتى الشاعر والصوفى . وأفلاطون من الناحية النظرية على الاقل هو أمير العقلانيين واصـــحاب النزعات العقلانية . وعلى أية حال فهو من الناحية لابد أنه كان مقتنعا بالخطأ الذى حرمه على الاخرين بقسوة . وهذا فى الحقيقة تفسير معظم الاساطير الافلاطونية . وعندما يكون أفلاطون عاجزا عن شرح أى شىء فانه يغطى هذا العجز فى مذهبه بأسطورة . وهذا ملاحظ على ســبيل المثال فى محاورة (طيماوس) لقد سبق لافلاطون فى المحاورات الاخرى أن طور نظريته حول طبيعة الحقيقة القصوى وهو فى (طيماوس) قـــد وصل الى مشكلة كيف يمكن تفسير العالم الواقعى من الحقيقة القصوى، وفى هذه النقطة ينهار مذهب أفلاطـــون كما سوف نتبـــين .. وكلامه من الحقيقة القصوى متهافت ومن ثم فهو لا يتضمن مبدأ به يمكن تفسير الكون

الواقعى . ولهذا نجده فى محاورة (طيماوس) بدلا من أن يقدم التفسير العقلانى يعطينا بسلسلة من الاساطير الخيالية عن أصل العالم ، وحيث نجد أساطير فى محاورات أفلاطون فانه يمكننا أن نشك فى اننا قد وصلنا الى نقطة من النقاط الضعيفة فى مذهبـــه .

واذا كان علينا أن ندرس أفلاطون بشكل معقول ، فانه يكون من الجوهرى ضرورة أن نكف عن اعتبار المحاورات كما لو كانت قـــد انتجت (كتلة واحدة) فى مرحلة واحدة انطلاقا من عقل مؤلفها . وقد امتد نشاطه الأدبى لفترة لا تقل عن خمسين عاما . وفى خلال تلك الفترة لم يكن جامدا لا يتطور فتفكيره ونمط تعبيره كانا فى تطور مضطرد واذا كان علينا أن نفهم أفلاطون فان علينا أن نحصل على مفتاح يمكننا من تتبع هذا التطور . وهذا يعنى أننا يجب أن نعرف شيئا عن الترتيب الذى كتبت به المحاورات ولسوء الحظ لم تصل الينا مؤرخة ومرتبة ويرجع الامر الى البحث العلمى والنقدى لتحديد المرحلة التى كتبت فيها أية محاورة انطلاقا من الشواهد الداخلية . وهناك نقاط ثانوية عديدة لاتزال لم تتقرر وكذلك بعض المسائل الهامة القابلة مثل تاريخ محاورة (فايدروس) (١) التى يدرجها بعـــض النقاد فى فترة مبكرة من حياة أفلاطون على حين يدرجها البعض الاخر فى فترة متأخرة . وعلى أية حال ، اذا أغفلنا هذه النقاط فاننا نقول بصفة عامة انه أمكن الوصول الى اجماع فى هذه الامور وانه يمكننا الان أن نعرف الكثير مما يمكننا من تتبع الخطوط الرئيسية لتطور أفلاطون .

تنقسم المحاورات الى ثلاث مجموعات رئيسية تتطابق بشكل فــج مع المراحل الثلاث لحياة أفلاطون . فالمجموعة المبكرة الاولى كتبـــت فى حوالى زمن وفاة سقراط وقبل رحلة المؤلف الى ميجارا . وقد كتب بعض هذه المحاورات قبـــل وفاة سقراط وتشمل هـــذه المجموعة : (هيبياس الاصـــغر) و (ليسيس) و (خارميدس) و (لاشيس) و (أطيفرون)

---

(١) تنطبق الملاحظة نفسها على محاورة (المأدبة)و « الجمهورية» أو « تيتيوس » .

و (الدفاع)و(كريتون) و (بروتاجوراس) ومحاورة بروتاجوراس هى أطولها واكثرها تعقيدا من الناحية الفكرية واكثرها تطورا ،وربما تكون آخرها وهى تشكل معبرا الى المجموعة الثانية .

وكل هذه المحاورات الاولى قصيرة وبسيطة وكلها كانت لاتزال تحت تأثير سقراط وذلك من ناحية الافكار الواردة بها ،فلم يكن افلاطون قد طور بعد اية فلسفة خاصة به ، فكان يعرض بالشرح لفلسفة سقراط بشكل يكاد يكون بلا تغيير . وعلى اية حال فانه لم يكن مجرد منتحل فطوال هذه المحاورات هناك شواهد من الجدة والاصالة غير أن هذه الصفات تعرض نفسها باحرى فى الشكل الادبى لا المحتوى الفلسفى فهنا نجد كل القضايا السقراطية المألوفة من ان الفضيلة هى المعرفة وهى واحدة ويمكن تعليمها وان الجميع يطلبون الخير غير ان الناس يختلفون بصدد ماهية الخير وان الانسان الذى يخطىء عمدا افضل ممن يخطىء غير عامد وما الى ذلك . زيادة على ذلك لقد شغل سقراط نفسه بمحاولة تثبيت مفاهيم الفضائل وتساءل عن العناية الالهية وعن الاعتدال وما الى ذلك وافلاطون فى عديد من هذه المحاورات يسير على النهج نفسه فى هذه التساؤلات . فمحاورة (ليسيس) تبحث مفهوم الصداقة وتتناول محاورة (خارميديس) مسألة الاعتدال وتعالج محاورة (لاشيس) الشجاعة . وبصفة عامة فان الجوهر الفلسفى لهذه الكتابات المبكرة ضئيل وبسيط ، فهنا اهتمام زائد بتفاصيل حياة سقراط ، والفن يطغى على المادة ، ومن ثم فان هذه المحاورات من الناحية الادبية الخالصة هى من بين اكثر محاورات افلاطون سحرا وبعضها مثل محاورة (الدفاع) و (كريتون) شعبية وخاصة عند اولئك الذين يعنون بافلاطون الفنان اكثر من عنايتهم بافلاطون الفيلسوف .

والمجموعة الثانية من المحاورات ترتبط بصفة عامة بفترة رحلات افلاطون . وبالاضافة الى تأثير سقراط نجد الان تأثير الايليين وهو تأثير يربط على نحو طبيعى هذه المحاورات بفترة اقامة الفيلسوف فى ميجارا . ولكن فى هذه المحاورات ايضا نجد أن افلاطون لاول مرة يطور اطروحته الفلسفية الخاصة وهذه المرحلة هى فى الواقع الفترة البناءة العظيمة

فى حياته فنجد المبدأ المحورى والسائد فى فلسفته وهو نظرية المثل وكل ماعداها عزف عليها وهى تهيمن على كل افكاره . وبمعنى ما من المعانى ليست كل فلسفته سوى نظرية المثل وما يتوقف عليها . وفى هذه الفترة الثانية تأسست نظرية المثل وتطورت وجرت مناقشة علاقتها بالفلسفة الايلية. وهنا نجد أكبر عرض لافكار افلاطون الاصيلة وهى فى غمار مخاض مولدها . وهو الان قد تملك ناصية المشكلات المحورية الفلسفية وهو هنا يعنى بالفكر نفسه ولا يعبأ الا قليلا بزخارف الاسلوب . وهو يناضل من اجل أن يجد تعبيرا عن افكار تشكلت على نحو جديد فى عقله وهو لم يسيطر عليها كلية بعد ولا يستطيع أن يستثمرها بسهولة ومن ثم فان المزايا الادبية فى المرحلة الاولى تراجعت الى الوراء ولم تعد هناك فكاهة فليس هناك سوى الاستدلال الدقيق والجدل الشاق والرائع .

وربما كانت محاورتا (جورجياس) و (ثيتيتوس) التوأمتان هما اقدم هذه المجموعة الثانية وهما لم تنتهيا الى شىء محدد ولهما طابع سلبى ، فأفلاطون مشغول هنا بمجرد التوضيح التمهيدى . وتناقش محاورة (جورجياس) وتفند توحيد السوفسطائيين بين الفضيلة واللذة وتحاول أن تبين أن الخير يجب أن يكون شيئا موجودا على نحو موضوعى ومستقل عن لذة الفرد . وبالمثل تبين محاورة (ثيتيتوس) أن الحقيقة ليست هى انطباع الفرد الذاتى كما يذهب السوفسطائيون بل هى شىء حقيقى موضوعى فى حد ذاتها . والمحاورات الاخرى فى هذه المجموعة هى (السوفسطائى) و (السياسى) و (بارمنيدس) . وتناقش محاورة (السوفسطائى) الوجود واللاوجود وعلاقتهما بنظرية المثل . وتبحث (بارمنيدس) فيماذا كانت الحقيقة المطلقة تعد واحدا تجريديا على طريقة الايليين ولهذا فان هذه المرحلة تعطينا تصور افلاطون عن علاقة فلسفته بالنزعة الايلية .

وتعد محاورات المجموعة الثالثة من انتاج افلاطون فى مرحلة النضج فلقد سيطر الان تماما على فكره ووجهه بسهولة فى كل اتجاه ، ومن ثم يعود الاسلوب الى نورانيته ونقائه كما فى المرحلة الاولى . واذا كانت المرحلة الاولى تتميز اساسا بالموهبة الادبية فان المرحلة الثانية تتميز

بعمق الفكر وتتميز المرحلة الثالثة بأنها مركب من الاثنين فالمادة الكاملة قد انصبت الان فى الشكل الكامل . غير أن ميزة كل محاورات هذه المرحلة هى أنها تفترض أن نظرية المثل قد تأسست من قبل وانها أصبحت شائعة عند القارىء . وهى تنطلق على أساس تطبيقها على كل أقسام الفكر . لقد اهتمت المرحلة الثانية بصياغة نظرية المثل والبرهنة عليها ، أما المرحلة الثالثة فهى تقوم بتطبيق منهجى لنظرية المثل . وهكذا فان محاورة(المادبة)التى تعالج موضوع ميتافيزيقا الحب تحاول أن تربط بين شعور الانسان بالجمال والمعرفة العقلية للمثل . وتطبق محاورة (فيليبوس) نظرية المثل على مجال الاخلاق وتطبقها محاورة (طيماوس) على مجال الفيزياء وتطبقها محاورة (الجمهورية) على مجال السياسة . وتؤسس محاورة (فيدون) عقيدة خلود النفس على نظرية المثل . وربما توضع محاورة (فايدروس) فى مجموعة واحدة مع محاورة (المادبة) . ويذهب بنا جمال ورشاقة ونورانية الاسلوب وكون نظرية المثل سارية مما يدل على أنها شىء تأسس الى الاعتقاد الى أنها تمت الى مرحلة نضج افلاطون . وتقوم نظرية زيلر على أنها كتبت فى بداية المرحلة الثانية ثم قدمت للقارىء على أنها فاتح للشهية لتجعله يدخل على المهمة الصعبة الا وهى قراءة محاورة (السوفسطائى) و (السياسى) و (بارمنيدس) وتبدو هذه النظرية على أنها مشتطة وغير ضرورية (١) .

فاذا كانت المرحلة الثانية الى المرحلة البناءة العظيمة فى حياة افلاطون فان المرحلة الثالثة يمكن وصفها بأنها مرحلته المنهجية والمذهبية، فكل جزء من فلسفته هنا مرتبط بكل جزء آخر وتبدو جميع تفاصيل المذهب على أنها تنبع من المبدأ المحورى الوحيد لتفكيره الا وهو نظرية المثل . وكل مجال للمعرفة والوجود معروض بدوره فى ضوء ذلك المبدأ وهو مشرب ومشبع بـه .

وخطة عرض افلاطون التى تخطر لاول وهلة هى أن نمر بالمحاورات الواحدة بعد الاخرى واستخلاص مذهب كل منها بتتابع غير أننا يجب أن

(١) زيلر : افلاطون والاكاديمية القديمة

نتخلى عن هذه الخطة بمجرد ذكرها . فبالرغم من أن فلسفة أفلاطون هى فى حد ذاتها كيان من الفكر مذهبى ومتماسك لم يعبر عنها بشكل مذهبى ، بل بالعكس ، فانه ينثر أفكاره فى جميع الاتجاهات . انه ينثرها كيفما اتفق بأى ترتيب ، فما يأتى أولا من الناحية المنطقية يأتى فى الغالب فى المؤخرة ، وهو قد يأتى فى نهاية احدى المحاورات والخطوة التالية فى الاستدلال قد تجعله يظهر فى البداية أو حتى فى محاورة مختلفة تماما. ولهذا اذا كان علينا أن نحصل على نظرة مترابطة للمذهب يجب أن نتخلى عن ترتيب العرض عند افلاطون ونربط الفكر معا بأنفسنا . وعلينا أن نبدأ بما يأتى أولا من الناحية المنطقية أينما نجده ونتطلق فى العرض بالطريقة نفسها .

وهناك صعوبة مماثلة متعلقة بتقسيم فلسفة افلاطون . وهو نفسه لم يقدم لنا اى مبدأ واحد ومؤكد للتقسيم ، بل المبدأ المعتقد عادة ما يقسم فلسفته الى الجدل والفيزياء والاخلاق . ان الجدل او نظرية المثل هى مذهب أفلاطون فى طبيعة الحقيقة المطلقة . والفيزياء هى نظرية الوجود الظاهرى فى الزمان والمكان وعلى هذا تضم مذهب النفس وهجراتها حيث أن هذه الهجرات تحدث فى الزمن . وتشمل الاخلاق السياسة ، اى نظرية واجب الانسان باعتباره مواطنا وكذلك اخلاق الفرد . وهناك اقسام محددة فى المذهب المتعلقة بعقيدة الحب مثلا لا تقع فى اى من هذه الاقسام بل بالعكس ، فانه بالرغم من أن بعض المحاورات خليط بالنسبة لموضوعها فان بعض المحاورات الاخرى وهى اهمها تقع بتمامها فى احد هذه الاقسام . فمثلا محاورات (طيماوس) و و (فيدون) و (فايدروس) متعلقة بالفيزياء . ومحاورات (فيليبوس) و (جورجياس) و (الجمهورية) متعلقة بالاخلاق . أما محاورات (تيتيوس) و (السوفسطائى) و (بارمنيدس) فهى محاورات متعلقة بالجدل .

(٢) نظرية المعرفة

تقوم نظرية المثل نفسها على نظرية المعرفة . فما هى المعرفة ؟ ما هى الحقيقة ؟ ان أفلاطون يفتتح المناقشة بان يحكى لنا اولا (ماليس) بمعرفة وحقيقة.وموضوعه هنا هو تفنيد النظريات الزائفة ،ولابد أن هذا يحدث لتمهيد الارض من أجل العرض الموضوعى . وأول النظريات الزائفة التى يهاجمها هى القول بأن المعرفة هى الادراك الحسى . وتفنيد هذا القول هو الموضوع الرئيسى لمحاورة (تيتيوس) . ويمكن تلخيص حججه على النحو التالى :

(١) القول بأن المعرفة هى الادراك الحسى هو نظرية بروتاجوراس والسوفسطائيين ونحن قد راينا النتائج المترتبة عليها . فهى تذهب الى ان ما يبدو لكل فرد على أنه حقيقى يكون حقيقيا بالنسبة لذلك الفرد . غير أن هذا على اية حال زائف فى التطبيق على حكمنا بصدد الاحداث المستقبلة ، فالاخطاء العديدة التى يرتكبها عن المستقبل تظهر هذا . فقد يبدو لى اننى شاكون كبير القضاة فى العام التالى ولكن بدلا من هذا قد أجد نفسى فى السجن . وبصفة عامة ما يبدو لكل فرد على أنه الحقيقة عن المستقبل لا يصبح هكذا عندما تقع الامور .

(٢) الادراك الحسى يفضى الى انطباعات متناقضة ، فالشىء الواحد يبدو كبيرا عن قرب وصغيرا عن بعد . وهو بمقارنته ببعض الاشياء يبدو خفيفا وبمقارنته ببعض الاشياء الاخرى يبدو ثقيلا . وهو يبدو فى ضوء ما أبيض ويبدو أخضر فى ضوء آخر وهو فى الظلام لا لون له على الاطلاق . وهذه الصفحة اذا ما نظر اليها من زاوية ما تبدو مربعة ومن زاوية أخرى تبدو على شكل معين . فأى من هذه الانطباعات هى الشىء الحقيقى ؟ ولكى نعرف ما هو الحقيقى يجب أن نكون قادرين على ممارسة الاختيار بين هذه الانطباعات المختلفة وتفضيل انطباع على آخر والتفرقة بين الانطباعات وقبول هذا الانطباع ورفض ذاك . ولكن اذا كانت المعرفة هى الادراك الحسى اذن فلن يكون لنا حق اعطاء أفضلية لادراك حسى على حساب ادراك حسى آخر . فاذا كانت الادراكات الحسية كلها هى المعرفة اذن فانها كلها حقيقية .

(٣) أن هذا الراى يجعل من كل معرفة وكل بحث وكل برهان وكل تفنيد أمرا مستحيلا . فلما كانت جميع الاحساسات حقيقية على السواء فان الادراكات الحسية عند الطفل يجب ان تكون حقيقية تماما كما هـي عند أساتذته ومن ثـم فان اساتذته لن يستطيعوا ان يعلموه شـيئا . وبالنسبة للمناقشة والبرهان فان الجدال بين شـخصين عن اى شىء يتضمن انهما يؤمنان بوجود حقيقة موضوعية . واذا كان كل منهما يناقض الاخر فان انطباعاتهما لا يمكن ان تكون صادقة عندهما هما الاثنين فلو كان الامر هكذا فليس هناك شىء لبحثه ، ومن ثم فان كل برهان وتفنيد عقيم بسبب نظرية بروتاجوراس .

(٤) اذا كان الادراك الحسى هو الحقيقة فان الانسان يكون هو معيار جميع الاشياء باعتباره كائنا مدركا .

(٥) ان نظرية بروتاجوراس تناقض نفسها لان بروتاجوراس يعترف بأن ما يبدو لى حقيقيا فهو حقيقى . لهذا فاذا بدا لى حقيقيا أن مذهب بروتاجوراس زائف فيجب على بروتاجوراس نفسه أن يعترف بأنهـا زائفـة .

(٦) هذه النظرية تحطم موضوعية الحقيقة وتجعل التمييز بـين الحقيقة والزيف بلا معنى على الاطلاق . والشىء نفسه يبدو حقيقيـا وزائفا فى الوقت نفسه ، حقيقيا بالنسبة لك وزائفا بالنسبة لى ، ومـن ثم لا فرق على الاطلاق بين قولنا ان قضية ما حقيقية وقولنا عنها أنهـا قضيته زائفة ، فالقولان لهما نفس المعنى فما من قول منهما يعنى شيئا . والقول بأن ما ادركه حسيا حقيقى بالنسبة لى لا يعطى الا اسما جديدا لادراكى الحسى ولا يضيف لها أية قيمة جديدة .

(٧) فى كل ادراك حسى هناك عناصر لا تأتى عن طريق الحواس . فلنفرض اننى اقول (هذه القطعة من الورق بيضاء) فقد نظن أن هذه العبارة هى حكم محض عن الادراك الحسى فلا شىء يتقرر سوى مـا أدركه عن طريق حواسي ولكن اذا تمعنا فيها لن نجد الامر هكذا فاولا

وقبل أى شىء يجب أن افكر فى « هذه القطعة من الورق » وهذا يعنى أننى صنفتها . لقد قارنتها عقليا بقطع أخرى من الورق وقررت أنها من نفس الفئة معهـــا . اذن فان تفـــكيرى يتضمن المقارنة والتصنيف . أن الشىء هو احساس مركب من البيـــاض والتربيع . الـــخ أن كل مـــا أســـتطيع ان اتبينه على أنه قطعة من الورق انما يتـــم بتوحيـــد هـــذه الاحساسات التى لدى الان مع الاحساسات التى تلقيتها من الموضوعات المماثلة فى الماضى . ولا يجب على فحسب أن ادرك تشابه الاحساسات بل يجب على أيضا أن ادرك الاختلاف عن الاحساسات الاخرى ولا يجب على أن اخلط بين الاحساسات التى أتلقاها من الورقة والاحساسات التى أتلقاها من قطعة من الخشب . فالتشابه والاختلاف فى الاحساسات يجب أن يكونا معروفين من قبل أن أقول « هذه القطعة من الورق » . والشىء نفسه صادق عندما أقول أن هذه القطعة من الورق« بيضاء »فلا يكون هذا ممكنا الا بتصنيفها مع الاشياء البيضاء الاخرى وتمييزها عن الاشياء التى من الوان أخرى غير أن الحواس نفسهـــا لا تستطيع أن تقوم بأفعـــال المقارنة والاختلاف ، فكل احساس بقعـــة مستقلة معزولة ولا يستطيع أن يتجـــاوز نفسه ليقارن بينه وبين الاشياء الاخرى ، فهذه العملية يجب أن يؤديها العقل الذى يعمل على أنه سلطة مركزية يقوم بعملية التآزر فيتلقى الاحساسات المعزولة ويربط بينها ويقارن بينها ويقابلها ببعض .

ويلاحظ هذا بصفة خاصة فى الحالات التى نقارن فيهـــا احساسات خاصة ما مع احساسات حاسة أخرى . فعندما أشعر بالكرة بأصابعى أقول اننى أشعر بها مستديرة . وعندما أنظر اليها بعينى اقول أنها تبـــدو مستديرة . غير أن الشعور هو احساس مختلف عن احساس النظر ومعهذا فاننى أستخدم الكلمة نفسها (مستديرة) لوصفها كليهما . وهذا يبين اننى وحدت بين الاحساسين وهذا لا يمكن أن يتم بالحواس نفسها فعيناى لايمكن أن تستشعرا وأصابعى لا يمكن أن ترى ، ولا بد أن العقل الـــذى يقف فوق الحواس هو الذى يقوم بعملية التوحيد ، وعلى هذا فان افكار الاتفـــاق والاختلاف لا تولدها حواسى .

ان العقل نفسه يبثها هى نفسها فى الاشياء ومع هذا فهى واردة فى كل معرفة فهى واردة حتى فىابسط افعال المعروفة مثل قضية.«هذا الشيء ابيض» .لهذا فان المعرفة لا يمكن بكل بساطة أن تتكــون من الانطباعات الحسية كما يظن بروتاجوراس فحتى أبسط القضايا تحتوى على شيء أزيد من الاحساس .

فاذا لم تكن المعرفة هى نفسها الادراك الحسى فانها أيضا ليست من جهة أخرى مثل الظن . والقول بأن المعرفة هى الظن هو النظرية الخاطئة الثانية التى يسعى أفلاطون الى اثبات تفاهتها .

ان الظن الخاطىء واضح أنه ليس المعرفة . بل حتى الراى الصادق لايمكن أن يسمى المعرفة . فاذا قلت — ولم يكن لى سند فى هذا — انه ستكون هناك عاصفة يوم عيد الفصح التالى فقد يتصادف أن تكون عبارتى صادقة . لكن لايمكن أن يقال وقد قمت بهذا التخمين الاعمى ان لدى ظنا صادقا ، فالظن الصادق قد يتاسس أيضا لاعلى مجرد التخمين بل على شيء وإن كان أفضل الا أنه لايزال ليس بالفهم الصادق الحقيقى ، فنحن غالبا ما نشعر عن طريق الحدس أو الغريزة أن شيئا ما صادق وأن كنا لا نستطيع أن نقدم أى أساس محدد لاعتقادنا . أن الاعتقاد قـــد يكون صحيحا تماما لكنه — فى راى افلاطون — ليس معرفة ، أنه ليس سوى ظن صادق . اما لكى يحرز الانسان المعرفة فليس عليه أن يعرف فحسب ان الشيء على هذا النحو بل عليه أن يعرف أيضا السبب الذى يجعله على هذا النحو . على المـــدى أن يعرف الدواعى والاسباب والمعـــرفة يجب أن تكون فهما كاملا ومكتملا ، يجب أن تكون استيعابا عقليا لا مجرد عقيدة غريزية . أن المعرفة يجب أن تتأسس على العقل لا على العقيدة والايمان . والظن الصادق يمكن أن يصدر عن الايماء والسفسطة بفـــن الخطيب ورجل البلاغة ، اما المعرفة فلا يمكن أن تصدر الا من العقل . والظن الصادق يمكن بالمثل أن يمحوه فن الخطابة ومن ثم فهو غير ثابت وغير مؤكد ، أما المعرفة الحقة فلا يمكن أن تهتز وتتزعزع . ومن يعرف

على نحو حق ويفهم على نحو حق لايمكن تسلب منه معرفته عن طريق زخارف الكلمات . واخيرا فان الظن قد يكون حقيقيا أو زائفا اما المعرفة فلا يمكن الا ان تكون حقيقية .

وبعد ان امكننا ان نفند هـذه النظريات الزائفة نستطيع الان أن ننطلق الى الجانب الايجابى فى نظريته فى المعرفة . فاذا لم تكن المعرفة ادراكا حسيا أو ظنا فما هى ؟ أن افلاطون يأخذ بالمذهب السقراطى دون أى تغيير الا وهو ان كل معرفة هى معرفة تتم من خلال المفاهيم . وهذا على نحو ما بينته عند سقراط — يجعله يتخلص من النتائج الاعتراضية لتوحيد السوفسطائيين المعرفة بالادراك الحسى ولما كان المفهوم هو نفسه التعريف فانه شىء ثابت ودائم غير معرض للتغير وفق انطباعات الفرد الذاتية . أن المفهوم يعطينا الحقيقة الموضوعية ، وهذا يتفق أيضا مة راى افلاطون فى الظن : ان المعرفة ليست ظنا قائما على الغريزة او الحدس ، بـل المعرفة مؤسسـة على العقل وهـذا هو عين قولنا انها مؤسسة على المفاهيم نظرا لان العقل هو ملكة المفاهيـم .

ولكن اذا كان افلاطون وهو يرد على سؤال « ما هى المعرفة ؟ » انما يسير على نهج سقراط فانه مع هذا يبنى على التعاليم السقراطية ميتافيزيقا غير سقراطية جديدة خاصة به . وهو يحول الان النظرية السقراطية فى المعرفة الى نظرية عن طبيعة الحقيقة . وهذا هو موضوع الجـــدل .

(٣) الجدل او نظرية المثل

لم يكن المفهوم عند سقراط سوى مجرد قاعدة للفكر . والتعريفات التى هى اشبه بقضبان السكك الحديدية المرشدة تبقى الفكر على الدرب الصحيح ، ونحن نقارن أى فعل مع تعريف الفضيلة لكى نتأكد مـا اذا كان هذا الفعل فعلا فاضلا . ولكن ما كان بالنسبة لسقراط مجرد تنظيم الفكر يحوله افلاطون الان الى جوهر ميتافيزيقى . ونظريته فى المثل هى **نظرية موضوعية المفاهيم** . وجوهر فلسفة افلاطون ، **يقوم فى ان المفهوم ليس مجرد فكرة فى العقل بل هو شىء له حقيقته الخاصة به** .

فيكف توصل أفلاطون الى هذا الراى وانه قائم على أن الحقيقـــة تعنى مطابقة أفكار الانسان مع حقائق الوجود . فاذا رأيت بحيرة مـاء واذا كانت هناك مثل هذه البحيرة اذن فان فكرتى حقيقية ، ولكن اذا لم تكن هناك بحيرة اذن فان فكرتى خاطئة ، انها هلوسة . والحقيقـة — استنادا لهذا الراى — تعنى أن الفكرة فى عقلى هى نسخة من شىء خارج عقلى . والخطأ أو الزيف قائم فى أن تكون لدينا فكرة ليست صورة لاى شىء يوجد حقا . والمعرفة بالطبع تعنى معرفة الحقيقة . وعندما أقول أن فكرة ما فى عقلى هى معرفة فلابد أن اقصد أن هذه الفكرة هى نسخة من شىء يوجد . ولكن لقد رأينا من قبل أن المعرفة هى معرفة المفاهيم . واذا كان المفهـوم معرفة حقيقيـة فانه لا يكون حقيقيـا الا بفضـل انه يتطـابق مع حقيقـة موضـوعية ، لهـذا يجب أن تكون هنـاك أفكار عامة أو مفاهيـم خارج عقلى . فمن التناقض افتراض أن المفهوم هى المعرفة الحقة من جهة وانه لا يتطابق مع شىء خارجى عنـا من جهة أخرى ، فهذا أشبه بقولنا أن فكرتى عن بحيرة ماء هى فـكرة حقيقية ولكن مثل هذه البحيرة لا وجود لها حقا . ان المفهوم فى عقـله يجبان يكون نسخة من المفهوم خارجه .

فـاذا كانت المعرفة بالمفاهيم حقيقيـة اذن فان تجاربنا من خـلال الاحساس يجب أن تكون زائفة . ان حواسنا تجعلنا على علم بعديد من الجياد المفردة ، اما عقلنا فهو يعطينا مفهوم الجواد بصفة عامة. فاذا كان المفهوم هو الحقيقة الوحيدة فان الجياد يجب أن تكون زائفة ، ومعنى هذا أن موضوعات الاحساس ليس لها واقع حقيقى . أن ماله حقيقة هـو المفهوم ، وما ليست له حقيقة هو الشىء المفرد الذى تدركه الحواس . ان هذا الجواد وذاك الجواد ليس لهما وجود حقيقى فالمعرفة لا تمت الا الى فكرة الجواد بصفة عامة .

ودعونا نتناول هذه النظرية من ناحية مختلفة . فلنفرض أننى سألتك :« ما هو الجمال ؟»فانك تشير الى وردة وتقول :« هنا الجمال». وتقول الشىء نفسه عن وجه امرأة وعن قطعة فنية تصور منظرا فى غاية

ومن ليلة قمرية صافية .ولكننى أرد بأن هذا ليس هو ما أريد أن اعرفه .
اننى لم أسال عن الاشياء الجميلة بل عما هو الجمال . أننى أســال عن
أشياء عديدة بل عن شىء واحد الا وهو الجمال . فلو كان الجمال جوادا
فانه لا يمكن ان يكونله ضوء القمر لان الوردة وضـوء القمر شـيئان
مختلفان تماما . اننا لا نقصد بالجمال اشياء عديدة بل شيئا واحدا ودليل
هذا اننا لا نستخدم سوى كلمة واحدة لتسميته . وما أريد أن اعرفه هو
ماهية هذا الجمال الواحد المتميز عن كل الاشياء الجميلة . ربما تقول أنه
لا يوجد مثل هذا الشىء مفصولا عن الاشياء الجميلة وأننا بالرغم من
استخدامنا كلمة واحدة فاننا لا نتبع الا طريقة خاصة بالتعبير والكلام ،
وانه يوجد فى الواقع جمالات عديدة كل منها مستقر فى موضوع جميل .
وفى هذه الحالة الاحظ انه بالرغم من أن الجمالات العديدة كلها مختلفة الا
انه منذ أن استخدمنا كلمة واحدة لوصفها جميعا فاننا بالبداهة نعتقد أنها
متشابهة . فكيف عرفت أنها متشابهة ؟ أن عينيك لا تستطيعان أن تطلعانك
عن هذا التشابه فهذا يقتضى عقد المقارنة ولقد سبق أن رأينا أن المقارنة
هى فعل من أفعال العقل لا فعل من أفعال الحواس . لهذا يجب أن تكون
لذيك فكرة الجمال فى عقلك وبها تقارن بين الاشياء الجميلة المختلفة ومن
ثم تدركها على أنها تشبه فكرتك عن الجمال ومن ثم تشبه كل منها الاخرى
ومن ثم فهناك بشكل ما فكرة وجود جمال واحد فى عقلك . وهذه الفكرة
أما أنها تنطبق على شىء خارجك أو أنها لا تنطبق على شىء خارجك وفى
هذه الحالة الثانية تكون فكرتك عن الجمال مجرد اختراع من انتاج عقلك .
فاذا كان الامر هكذا فانك بحكمك على الاشياء الخارجية عن طريق فكرتك
الذاتية وجعلها معيار ما اذا كانت جميلة أم لا فانك تكون قد ارتددت الى
وضع السوفسطائيين . أنك تجعل نفسك وخيالات عقلك الفردى معيار
الحقيقة الخارجية .لهذا فان البديل الوحيد هو الايمان بأنه لا توجد فحسب
فكرة عن الجمال فى عقلك بل يوجد مثل هذا الشىء باعتباره الجمال الواحد
ذاته حيث تكون فكرتك نسخة له . وهذا الجمال يوجد خارج العقل وهو
شىء متميز عن كل الاشياء الجميلة .

وما يقال عن الجمال قد يقال بالمثل عن العدالة أو الخير أو البياض
أو الثقل . هناك أفعال عديدة عادلة ولكن لا توجد سوى عدالة واحدة

لاننا نستعمل كلمة واحدة ، وهذه العدالة يجب أن تكون شيئا حقيقيا متميزا عن كل الافعال العادلة الجزئية . أن افكارنا عن العدالة هى نسخ لها . وبالمثل توجد اشياء بيضاء عديدة ولكن أيضا لا يوجد سوى بياض واحد .

ومن الامثلة السابقة هناك العديد من الافكار الاخلاقية المرفوعة العديدة مثل الجمال والعدل والخير ولكن مثال البياض سيفيد فى أن يبين ان النظرية تنسب الواقع لا للافكار المرفوعة فحسب بل للافكار الاخرى ايضا . وفى الواقع يمكننا ان نحل الشر محل الخير ونجد ان كل الحجج نفسها تنطبق بالتالى . أو يمكننا أن نأخذ شيئا مجسما مثل الجواد ونسأل ما الذى نعنيه بالجواد . أنه لا يعنى الجياد الفردية العديدة فلما كنا قد استخدمنا كلمة واحدة فيجب أن تعنى شيئا واحدا يكون مرتبطا بالجياد الفردية كما أن البياض مرتبط بالاشياء البيضاء الفردية . انها تعنى الجواد الكلى ، فكرة الجواد بصفة عامة وهذه الفكرة مثل فكرة الخير أو الجمال يجب أن تكون شيئا حقيقيا موضوعيا .

ان الجمال والعدالة والخير والبياض والجواد بصفة عامة كلها مفاهيم . وتتكون فكرة الجمال بادراج ما هو مشترك من الاشياء الجميلة واستبعاد النقاط التى تختلف عن الجمال . وهذا — كما رأينا — هو بالضبط ما نعنيه بالمفهوم . لهذا تقوم نظرية افلاطون على ان المفاهيم هى حقائق موضوعية وهو يطلق على هذه المفاهيم الموضوعية المصطلح الفنى « المثل » . وهذا هو جوابه على السؤال الفلسفى الرئيسى الا وهو : ما هى — وسط كل المظاهر واللاحقائق الخاصة بالاشياء — تكون تلك الحقيقة المطلقة والقصوى والتى بها يمكن تفسير كل الاشياء الأخرى . انها فى رأى افلاطون المثل .

ودعونا نتبين بالتالى خصائص المثل فى المقام الاول انها جواهر . والجوهر مصطلح فنى فى الفلسفة لكن معناه الفلسفى ليس الا مجرد تطور متماسك لمعناه العادي . ونحن فى الحديث الشائع نطلق الكلمة بصفة عامة على الاشياء المادية مثل الحديد أو النحاس أو الخشب أو

الماء ، ونقول ان هذه الجواهر لها صفات . فمثلا : الصلابة واللمعان من خواص جوهر الحديد والصفات لايمكن ان توجد بمعزل عن الجواهر. أنها لا توجد بنفسها بل تعتمد على الجوهر . فاللمعان لايمكن أن يوجد بذاته ، لابد من وجود شيء لامع . ولكن — حسب الافكار الشائعة — بالرغم من ان الصفات ليست مستقلة عن الجوهر فان الجوهر مستقل عن الصفات . فالصفات تستمد حقيقتها من الجوهر ، لكن الجوهر له حقيقته فى ذاته . والاستخدام الفلسفى لمصطلح الجوهر هو تطبيق متماسك لهذه الفكرة ، فالجوهر يعنى عند الفيلسوف ذلك الذى وجوده الكلى فى ذاته والذى حقيقته لا تنبع من اى شيء عداه والذى يكون هو مصدر حقيقته . أنه علة ذاته ويتجدد بذاته ، أنه اساس الاشـياء الاخرى لكنه هو نفسه ليس له أساس عداه . فمثلا ، اذا آمنا بالفكرة المسيحية الشائعة ان الله قد خلق العالم لكنه هو نفسه موجودا اقصى لم يخلق اذن فانه لما كان العالم يعتمد فى وجوده على الله والله لا يعتمد فى وجوده الا على نفسه فان الله جوهر والعالم ليس جوهرا . وبهذا المعنى تستخدم الكلمة بصواب فى العقيدة حيث يجرى الحديث عن الله على أنه « ثالوث ولكن جوهر واحد » . مرة أخرى اذا اعتقدنا مع المثاليين أن العقل هو حقيقة قائمة بذاتها وأن المادة تدين بوجودها للعقل اذن ففى هذه الحالة ليست المادة جوهرا بل الجوهر هو العقل وبهذا المعنى الفنى تكون المثل جواهر . أنها حقائق مطلقة وقصوى ، ووجودها الكلى فى ذاتها . أنها لا تتوقف على شيء بل كل الاشياء تتوقف عليها . أنها مبادىء الكون الاولى .

ثانيا ، المثل كلية . ان المثال ليس أى شيء جزئى ، فمثال الجواد ليس هذا الجواد أو ذاك . أنه المفهوم العام لكل الجياد ، أنه الحصان الكلى ولهذا فان المثل تسمى فى الفكر الحديث باسم « الكليات » .

ثالثا ، الافكار ليست (اشياء) بل (افكارا) لا يوجد (شيء) اسمه الحصان بصفة عامة . فلو كان هكذا لكنا قادرين على أن نجده فى موضع ما ومن ثم سيكون شيئا جزئيا بدل أن يكون كليا . ولكننا بقولنا أن المثل أفكار يوجد خطأن يجب تجنبهما بعناية . الخطأ الاول

افتراض أنها أفكار انسان مـــا ، وأنها أفكارك أو أفكارى . والخطـــأ الثانى هو افتراض أنها أفكار — فى عقل الله . هذان الرأيان كلاهمـــا خاطئان . سيكون من العبث افتراض أن أفكارنا يمكن أن تكون عـــلة الكون . أن مفاهيمنا هى فى الحقيقة نسخ للمثل ولكن خلطها بالمثـــل نفسها هو بالنسبة لافلاطون عبث بمثل خلط فكرتنا عن الجبل بالجبل نفسه . كما أنها ليست أفكار اللـــه ، أن الحديث عنهـــا يتم أحيانا فى الحقيقة على أنها « مثل فى العقل الالهى » ولكن ليس هذا الا مجـــرد تعبير تشبيهى تصويرى ونســـتطيع — اذا أجبنا — أن نتحـــدث عن محصلة المثل كلها على أنها تكون « العقل الالهى » . ولكن لا يعنى هذا شيئا بصفة خاصة وليس الا عبارة شاعرية . وهذان الخطأن كلاهمـــا يرجعان الى أننا نجد صعوبة فى تصور الافكار بدون مفكر . وعلى أية حال هذا هو بالضبط ما يقصده أفلاطون . أنها ليست مثلا ذاتية أى مثلا فى عقل جزئى وموجود . أنها مثل موضوعية ، انها أفكار لهـــا حقيقتها من ذاتها وباستقلال عن أى عقل .

رابعا ، كل مثال وحدة ، أنه الوحدة وسط التعدد . أن مثـــال الانسان واحد بالرغم من أن الناس الافراد عديدون . ولا يمكن أن يوجد الا مثال واحد لكل فئة من الاشياء . واذا كانت هناك مثـــل عـــديدة للعدالة فاننا يجب البحث عن عنصر مشترك بينها وهذا العنصر المشترك يشكل هو نفسه المثال الواحد للعـــــدالة .

خامسا ، المثل ثابتة وغير فانية . أن المفهوم هو نفسه باعتباره تعريفا . والامر الكلى فى التعريف هو أنه يجب أن يظل هو نفسه . أن موضوع تعريف ما هو أن نقارن الاشياء الفردية به وتبين ما اذا كانت تتفق معه أم لا . ولكن اذا كان تعريف المثلث سوف يختلف من يوم الى آخر فسيكون بلا جدوى حيث لا نستطيع أن نقول اطلاقا ما اذا كان أى شكل جزئى مثلا أم لا . أن التعريف هو شىء دائم على نحـــو مطلق ، والتعريف ليس الا التعريف بالكلمات عن طبيعة المثل ، وبالتالى المثال لايمكن أن يتغير أن الاشياء الجميلة العديدة تظهر وتنقضى ولكن الجمال الواحد لا يبدأ ولا ينتهى . أنه خالد لا يتغير ولا يفنى . أن الاشياء الجميلة

العديدة ليست سوى التعبيرات المفلاتة عن الجمال الخالد الواحد . وتعريف الانسان سيظل هو هو حتى لو انتهى البشر . أن مثال الانسان خالد ويظل لا يتأثر بميلاد الافراد وشيخوختهم وانحدارهم وموتهم .

سادسا : المثل هى ماهيات الاشياء جميعا . أن التعريف يعطيناماهو ما هوى فى الشيء .فلو نحن عرفنا الانسان كحيوان عاقل فهذا يعنى أن العقل هو ماهية الانسان . وكون هذا الانسان له أنف متجه الى أعلى وأن ذاك الانسان له شعر أحمر حقائق عرضية ليست جوهرية بالنسبة للانسانية ، أننا لاندرجها فى تعريف الانسان

سابعا : كل مثال هو فى نوعه كمال مطلق وكماله هو عين حقيقيته فالانسان الكامل هو النمط الكلى الواحد اى مثال الإنسان ، وكل الافراد يشتقون من هذا النمط الكامل بشكل أو بآخر . وطالما أنهم تنقصهم فكرة الكمال فأنهم يكونون ناقصين وغير حقيقيين .

ثامنا : المثل خارج المكان والزمان . ان كونها خارج المكان مسألة واضحة ، فلو كانت فى مكان فلا بد أن تكون فى موضع محدد وعلينا أن نكون قادرين على ان نجدها فى مكان ما ، وقد يمكن للتلسكوب أو الميكرسكوب أن يكشف عنها ، وهذا يعنى أنها اشياء مفردة وجزئية وليست كلية على الاطلاق . وهى ايضا خارج الزمان ، فهى لاتتغير وهى خالدة ، وهذا لا يعنى أنها هى هى فى كل وقت . فلو كان الامر هكذا فان ثباتها سيكون مرجعه الى التجربة لا العقل . وعليا ان نتطلع اليها من وقت لاخر لنتبين انها لم تتغير بالفعل . غير أن ثباتها ليس مسألة ترجع الى التجربة بل مسألة معروفة للفكر ، فهى ليست مجرد أنها دائما هى نفسها فى الزمان بل أن الزمان لا علاقة له بها . أنها بلا زمان ، وافلاطون فى محاورة (افلاطون) يفرق بين الخلود والزمن اللامتناهى فالأخير يوصف بأنه ليس سوى نسخة من الخلود .

تاسعا : المثل عقلانية اى انها يتم استيعابها من خلال العقل . وايجاد عنصر مشترك هو من عمل العقل الاستقرائى ومن خلال هذا وحده تكون معرفة المثل ممكنة . ويجب أن يلاحظ هذا الاشخاص

الذين يتصورون أن أفلاطون هو الى حد ما صوفى أريحى . أن الواحد الذى لا يفنى ، الحقيقة المطلقة ، لا يتم استيعابه بالحدس أو بأى نوع من الوجد الصوفى بل بالمعرفة العقلانية والفكر الجاد وحدهما .

وأخيرا : وحد أفلاطون قرب نهاية حياته بين المثل والاعداد الفيثاغورية . ونحن نعرف هذا من أرسطو ولكنه غير مذكور فى محاورات أفلاطون نفسه . ويبدو أنها نظرية اعتنقها فى سن متأخر والقاها فى محاضرات استمع اليها أرسطو ، وهى خطوة رجعية وتميل الى الحط من شأن مثالية أفلاطون العظيمة والنورانية لتجعل منها تصوفا رياضيا ، وفى هذا الصدد كما فى المواضع الاخرى نجد أن تاثير الفيثاغوريين على أفلاطون ضارا .

ويترتب على هذه النظرية الشاملة للمثل أن هناك مصدرين للتجربة الانسانية هما الادراك الحسى والعقل . الادراك الحسى موضوعه عالم الحس ، وموضوع العقل هو المثل . وعالم المثل له خصائص نقيض خصائص المثل . أن المثل حقيقة مطلقة ،وجود مطلق . وموضوعات الحس لا حقيقة مطلقة، لا وجود الا بقدر ما تكون المثل فيها ،والحقيقة التى تحتويها ترجع الى المثل . وفى مذهب أفلاطون مبدأ اللاوجود المطلق الذى سوف ننظر فيه عندما نعرض للفيزياء عنده . أن موضوعات الحس تشارك فى المثل وفى هذا اللاوجود . أنها انصاف حقائق . اما المثل فهى — مرة أخرى كلية ، أشياء الحس دائما جزئية وفردية . المثال واحد ،وموضوع الحس هو دائما متعدد . المثل خارج الزمان والمكان وموضوعات الحس زمانية ومكانية . المثال خالد وثابت ، وموضوعات الحس متغيرة وهى فى تدفق دائم .

وبالنسبة للنقطة الأخيرة اتخذ أفلاطون موقف هيرقليطس من أن هناك صيرورة مطلقة ووحد بينها وبين عالم الحس والذى لا يضم شيئا ثابتا ودائما بل هو فى تدفق مستمر . والمثال موجود دائما ولا يصبح او يتغير ابدا،أن موضوع الحواس أنه يصبح ويتغير دائما ولايكون ثابتا اطلاقا.ولهذا السبب ففى رأى أفلاطون أنه لا توجد معرفة بعالم الحس تكون ممكنة لأن الانسان لايستطيع أن يعرف شيئا عما يتغير من لحظة الى لحظة أخرى . والمعرفة لا تكون ممكنة الا اذا كان موضوعها ثابتا أمام العقل ويكون دائما وبلا تغير . اذن فالمعرفة الوحيدة هى المعرفة بالمثل .

ولقد يبدو هذا المذهب لاول وهلة مذهبا مفردا للغاية فان انكار اية معرفة بالموضوعات الحسية قد يبدو لنا نحن المعاصرين انكار أن العلم الفيزيائى الحديث بكل دقته وتراكم معلوماته ليس معرفة على الاطلاق . ومن المؤكد انه بالرغم من ان جميع الاشياء الارضية تظهر وتنقضى فأن العديد منها يبقى طويلا لدرجة تسمح بالمعرفة .

من المؤكد أن الجبال دائمة لتسمح لنا بمعرفة بعضها ، أن لها دواما نسبيا وأن لم يكن مطلقا . وهذا النقد له ما يبرره فى جانب منه .أن افلاطون قد قلل من تقديره لقيمة المعرفة الفيزيائية غير أن النقد فى معظمه فيه سوء فهم وذلك لان افلاطون يقصد بعالم الحس الاحساس الخالص دون عنصر عقلى فيه . والعلم الفيزيائى ليس فيه مثل هذا الاحساس الفج بالنسبة لموضوعه وموضوعاته هى احساسات اصطبغت بصبغة عقلية . واذا نحن لم نفكر الا فى الاحساس المحض — على طريقة افلاطون — فأن من المحق أنه ليس سوى تدفق دائم دون ثبات ، ومعرفته مستحيلة . أن الجبال دائمة نسبيا لكن (احساسنا) بالجبال متغير دائما . وكل تغير فى النور وكل سحابة تمر فوق وجه الشمس تغير الالوان والظلام ، وفى كل مرة نتحرك من موضع الى آخر يبدو للجبل شكل مختلف . أن دوام الجبل نفسه يرجع الى ان كل هذه الاحساسات المتباينة متطابقة مع شىء واحد أن فكرة التطابق او الهوية واردة هنا وهى خيط فيه تنتظم هذه الاحساسات المفلاتة . غير أن فكرة الهوية لايمكن الحصول عليها من الحواس .أن الهوية تندرج فى الاشياء بالعقل، ومن ثم فان المعرفة بالجبل لا تكون ممكنة الا من خلال العقل . وبلغة افلاطون كل مايمكن معرفته عن الجبل هو المثال الذى يشترك منه . فاذا رجعنا الى مثال سابق فان معرفة حتى أن « هذه الورقة بيضاء » تتضمن نشاطا للعقل وهى مستحيلة من خلال الاحساس وحده . والاحساس المجرد هو تدفق لايمكن معرفته اطلاقا .

ولقد لاحظ ارسطو ان نظرية افلاطون فى المثل لها ثلاثة مصادر هى: تعاليم الايليين وتعاليم هيرقليطس وتعاليم سقراط . لقد أخذ افلاطون من هيرقليطس فكرة مجرد الصيرورة وهى تبدو فى مذهبه على أنها عالم

الحس . ومن الايليين اخذ فكرة مجال وجود مطلق . ومن سقراط اخذ مذهب المفاهيم وشرع فى التوحيد بين الوجود المطلق الايلى والمفاهيم السقراطية ، واعطاه هذا نظرية المثل .

والاشياء الحسية — بقدر ماهى معروفة ، اى بقدر مانها اكثر من مجرد احساسات — هى هكذا لان المثال مستقر فيها . وهذا يفضى الى مفتاح تعاليم افلاطون بشأن علاقة الاشياء الحسية بالمثل . ان المثل هى اولا العلة اى الاساس للاشياء الحسية (وهى ليست علة آلية) ، ان المثل هى الحقيقة المطلقة التى بها يجب تفسير الاشياء المفردة ، ووجود الاشياء يتدفق فيها من المثل ، انها (نسخ) (محاكات) للمثل . وبقدر ما تشبه المثال تكون حقيقية ، وبقدر ما تختلف عنه تكون غير حقيقية ، وبصفة عامة فأن موضوعات الحس فى راى افلاطون هى نسخ معتمة وباهتة وناقصة للمثل ، انها مجرد ظلال وانصاف حقائق . وهناك تعبير آخر يتردد كثيرا عند افلاطون للتعبير عن هذه العلاقة هو مصطلح (المشاركة) ، أن الاشياء تشترك فى المثل فالاشياء البيضاء تشترك فى البياض والاشياء الجميلة تشترك فى الجمال وبهذه الطريقة يكون الجمال نفسه هو علة او تفسير الاشياء الجميلة وكذلك الحال بالنسبة للمثل الاخرى . والمثل هى مفارقة ومحايثة معا ، محايثة طالما انها تستقر فى موضوعات الحس ، ومفارقة طالما أن لهـا حقيقة خاصة بها بمعزل عن موضوعات الحس التى تشارك فيها . أن مثال الانسان سيظل حقيقيا حتى لو فنى الناس جميعا وهو حقيقى قبل وجود الانسان اذا كان هناك مثل هذا الزمن لان المثل التى بلا زمان لا يمكن أن تكون حقيقة الان وانهـا لم تكن كذلك آنـذاك .

فمن اى نوع هذه المثل ؟هناك مثل اخلاقية العدالة والخير والجمال، وهناك مثل للاشياء الجسمانية مثل الحصان والانسان والشجرة والنجم والنهر ، وهناك مثل الصفات مثل البياض والثقل والحلاوة كما راينا . ولكن ليست هناك فحسب مثل للموضوعات الجسمانية الطبيعية ، بل هناك مثل ايضا للمواد المصنوعة ، هناك مثل للاسرة والمناضد والملابس وليست هناك فحسب مثل للذاتيات الاخلاقية الممتازة مثل الجمال والعدالة،

بل توجد أيضا مثل للقبح والظلم،بل أن هناك حتى مثلا لما يبعث على الغثيان مثل الشعر والقذارة والروث ، وهذا ثابت فى محاورة (بارمنيدس) ففى تلك المحاورة ترد تعاليم أفلاطون على لسان بارمنيدس فهو يسأل سقراط الشاب ماإذا كانت هناك مثل للشعر والقذارة والروث وقد نفى سقراط أن تكون هناك مثل للاشياء الوضيعة غير أن بارمنيدس يصحح له الامر ويقول له انه عندما يحرز ذروة الفلسفة فانه لن يعود يحتقر مثل هذه الاشياء . زيادة على ذلك فان مثل الاشياء الوضيعة هذه لها نفس كمال الجمال والخير . وبصفة عامة أن المبدأ هو أنه يجب أن يكون هناك مثال عندما يمكن صياغة مفهوم أى عندما تكون هناك فئة من الاشياء تسمى باسم واحد .

ولقد رأينا فى تناولنا للايليين أن الوجود المطلق يحتوى عندهم اللاوجود وأن الواحد المطلق ليست فيه كثرة . ونظرا لانهم نفوا اللاوجود كله وكثرة الحقيقة المطلقة فانهم عاجزون عن تفسير عالم الوجود واضطروا الى نفيه تماما . والمشكلة نفسها تنشأ عند أفلاطون. هل الوجود يستبعد منه اللاوجود تماما؟هل المطلق،هو واحد مجرد لاكثرة فيه على الاطلاق ؟ هل فلسفته واحدية خالصة ؟هل هى نزعة التعددية أم أنها مركب من النزعتين ولقد بحثت هذه المسائل فى محاورتى (السوفسطائى) و (بارمنيدس) .

يبحث افلاطون العلاقة بين الواحد والكثير ،بين الوجود واللاوجود بشكل تجريدى للغاية أنه يقرر المبادىء الواردة ويترك الامر للقارىء لتطبيقها على نظرية المثل . ومسألة ماإذا كان المطلق واحدا أو كثيرا ، وجودا أو لا وجودا مسألة تتقرر فى استقلال عن أية نظرية خاصة عن طبيعة المطلق ومن ثم تتقرر بأستقلال عن نظرية افلاطون وهى أن المطلق يتألف من المثل . لم يتقبل افلاطون التجريد الايلى فالواحد لا يمكن أن يكون ببساطة واحدا لان كل وحدةيجب أن تكون بالضرورةكثرة فالكثرة والواحد فكرتان مترابطتان تتضمن كل منهما الاخرى ولا يمكن التفكير فى أى منهما بدون الاخرى . والواحد الذى ليس كثرة تجريد عابث بمثل ما يكون الكل بدون أجزاء تجريدا عابثا ،وذلك لان الواحد لايمكن أن يتحدد الا على

انه ذلك الذى كثرة ولايمكن تحديد الكثرة الا بأنها ماليس واحدا . أن الواحد لايمكن التفكير فيه الا على خلفية من الكثرة ، ولهذا تتضمن فكرة الواحد فكرة الكثرة ولايمكن التفكير فيها بدونها . زيادة عى ذلك ، أن الواحد المجرد لايمكن التفكير فيه كما أنه مجهول لان كل فكر ومعرفته قائم فى تطبيق المحمولات على الموضوعات وكل حمل منطقى يتضمن ثنائية موضـــوعه .

فلننظر الى ابسط تأكيد يمكن أن نقوله عن الواحد وهو « الواحـد موجودا » .. هنا لدينا شيئان « الواحد » و « موجود » أى الوجود . والقضية تعنى أن الواحد هو الوجود . ومن ثم فان الواحـد اثنـــان فهو أولا نفسه وهو ثانيا وجود والقضية تؤكد أن هذين الاثنين شىءواحد وبالمثل مع أى محمول نطبقه على الواحد ، ومهما نقله عنه فأنه يتضمن ثنائية .وهكذا نجد أن كل مذاهب الفكر التى تفترض وحدة مجردة كحقيقة مطلقة مثل الايلية والهندوكية ومذهب اسبنوزا تحاول أن تتجنب الصعوبة فلا تقول اى شىء ايجابى عن الواحد.وهى لا تنسب اليه سوى محمولات سلبية لا تقول لنا ما هو بل ما ليس هو . وهكذا يتحدث الهندوس عن براهمان على أنه بلا صورة وبلا حركة وبانه لا يفنى وبانه لا يتحرك وبانـه لايخلق . ولكن هذا بالطبع وصـف لاطائل منه فحتى الصفة السـلبية تتضمنثنائية الشىء ثم أن الصفة السلبيةهى دائما صفة ايجابية بالتضمين واثنت لايمكن أن تكون لذلك صفة سلبية بدون صفة ايجابية . أن نفى الشـىء هو اثبـات لعكسـه ، أن نفـى حركـة الواحـد بتسميتـه اللامتحرك وهو تأكيـد سـكونه . وهـكذا فان الواحد الذى ليس هو أيضا كثرة واحد لايمكن التفكير فيه . وبالمثل فان فكرة الكثرة يجـرى تصورها بدون فكرة الواحد ، لان الكثرة هى واحدات متكثرة ، ومن ثم فان الواحد والكثرة لا يمكن أن ينفصلا على الطريقة الايلية ، وكل وحدة يجب أن تكون وحدة الكثرة وكل كثرة هى فى الواقع وحدة حيث اننا نفكر بالكثرة فى فكرة واحدة واذا لم نفعل فاننا لن نعرف حتى أنها كثرة . أن المطلق يجب ــ لهذا ــ الا يكون واحدا مجردا أو كثرة مجردة ، بل يجب أن يكـون كثرة فى واحـــد . وبالمثـل ، الوجـــود لا يمكن أن يستبعد اللاوجودكلية فهمامثل الواحد والكثيرمرتبطان وكل منهمايتضمنالاخربالتبادل

ووجود شىء ما هو لا وجود عكسه . أن وجود النور هو لا وجود الظلام لهذا فان كل وجود له لا وجود فيه .

دعونا نطبق هذه المبادىء على نظرية المثل . أن الحقيقة المطلقة ، عالم المثل هو كثرة نظرا لوجود مثل عديدة لكنه واحد لان المثل ليست وحدات معزولة بل هى اعضاء فى مذهب منظم واحد . وهناك — فى الواقع — بناء هرمى من المثل ، ولما كان المثال الواحد يترأس اشياء مفردة عديدة يكون هو عنصرها المشترك ومن ثم فأن المثال الاعلى الواحد يترأس المثل الكثيرة الاولى وهو العنصر المشترك فيها ، وفوق هذا المثال الاعلى مع مثل عديدة لايزال هناك مثال أعلى يحكمها . فمثلا مثل البياض والحمرة والزرقة تندرجكلها تحت مثال واحد هومثال اللون .ومثل الحلاوة والمرارة تندرج تحت مثال واحد هو مثال الذوق . غير أن مثل اللون والذوق هى نفسها تندرج تحت مثال أرقى هو مثال الكيف . وبهذه الطريقة فأن المثل تكون هرما وهذا الهرم يجب أن تكون له قمة ، يجب أن يكون هناك المثال الاعلى الواحد الذى هو اسماها جميعا . وهذاالمثال سيكون هو الوجود النهائى والمطلق الحقيقى الوحيد الذى هو الاساسى المطلق لذاته والمثل الاخرى والكون كله.وهذا المثال كما يقول لنا افلاطون هو مثال الخير . لقد رأينا أن عالم المثل هو كثرة وها نحن نراه الان على أنه واحد، فعندنا نسق واحد وحيد يبلغ الذروة فى مثال أقصى واحد هو أعلى تعبير عن وحدته .زيادة على ذلك فان كل مثال منفصل هو بالطريقة عينها كثرة فى واحد،أنه واحد بالنسبة لذاته ،اى أننا اذا تجاهلنا علاقاته بالمثل الاخرى فانه مفرد فى ذاته ، ولكن لما كانت له أيضا علاقات عديدة بالمثل الاخرى فانه متكثر بهذه الطريقة .

وكل مثال هو بالمثل وجود يحتوى على لا وجود ،لان كل مثال ينضم الى بعض المثل ولاينضم الى غيرها . وهكذا فأن مثال الجسم المتجسد يضم مثال السكون والحركة . غير أن مثالى السكون والحركة لاينضمان الى بعضهما،لهذا فان مثال السكون هو الوجود بالنسبة لذاته واللاوجود بالنسبة لمثال الحركة لان وجود السكون هو لا موجود الحركة .وكل المثل هى وجود بالنسبة لانفسها ولاوجود بالنسبة لتلك المثل الاخرى التى لاتضمهـا .

وبهذه الطريقة ينشأ علم المثل الذى يسمى الجدل . وهذه الكلمة تستخدم أحيانا على أنها متطابقة مع عبارة« نظرية المثل »ولكنه يستخدم ايضا بمعنى اضيق ليعنى العلم الذى يتناول معرفة اى المثل التى تنضم وايها التى لاتنضم . والجدل هو الربط والحل الصحيحين للمثل ، انه معرفة علاقات كل المثل بعضها ببعض .

واحراز هذه المعرفة هو — فى رأى افلاطون — المشكلة الرئيسية فى الفلسفة ، فمعرفة كل المثل كل فى ذاتها وفى علاقاتها بالمثل الاخرى هى المهمة الكبرى . ويتضمن هذا خطوتين الخطوة الاولى هى تكوين المفاهيم وموضوعه هو معرفة كل مثال منفصلا وسيرورته هى بالعقل الاستقرائى لاكتشاف العنصر المشترك الذى تشترك فيه الاشياء المفردة العديدة . والخطوة الثانية تقوم فى معرفة العلاقة البينية للمثل وتتضمن عمليتى التصنيف والتقسيم . ومهمة التصنيف والتقسيم بالنسبة لموضوعها هى تنظيم وترتيب المثل الادنى تحت المثل الاعلى الحقة ولكن بطرق متباينة. يمكن للانسان أن يبدأ بالمثل الادنى مثل الحمرة والبياض الخ ويرتبها تحت مثالها الاعلى وهو مثال اللون،وهذا هو التصنيف .أو يمكن للانسان أن يبدأ بالمثل الاعلى وهومثال اللون ويقسمه الى مثل ادنى،هى الاحمر والابيض الخ . التصنيف يبدأ من الاسفل الى الاعلى ، والتقسيم يبدأ من الاعلى الى الاسفل . ومعظم مثل التقسيم اتى يقدمها أفلاطون هى أقسام ثنائية . فنحن اما أن نقسم اللون مباشرة الى أحمر وازرق وابيض الخ ،أو يمكننا أن نقسم كل فئة الى فئتين ثانويتين . وهكذا فان اللون ينقسم الى أحمر ولا أحمر واللاأحمر الى ابيض ولا أبيض واللاأبيض الى أزرق ولا ازرق وهكذا دواليك . وهذه العملية الاخيرة هى تقسيم ثنائى وأفلاطون يفضله لانه وأن كان متعبا فانه شامل ونسقى .

والاداء الفعلى لافلاطون لمهمة الجدل القصوى وهو التصنيف والترتيب لكل المثل ليس عظيما،فهو لم يحاول أن يكمله،وكل ما فعله هو أن يعطينا امثلة عديدة وهذا فى الواقع كل ما يمكن توقعه لان عدد المثل واضح أنه لا متناه .ومن ثم فان مهمة ترتيبها لايمكن أن تكون كاملة . وهناك على أية حال قصور هام فى الجدل اعتقد افلاطون أنه عالجه ،

فهو يقول لنا أن المثال الاعلى هو الخير . ولما كان هذا هو الحقيقة المطلقة فهو اساس كل المثل الاخرى ،لهذا كان على أفلاطون أن يستمد المثل الاخرى ولكنه لم يفعل هذا . كل ما فعله مجرد أنه أكد بشكل قطعى تقريبا أن مثال الخير هو المثال الاقصى ولكنه لم يفعل شيئا ليربطه بالمثل الاخرى . وعلى أية حال من السهل ان نتبين السبب فى هذا التاكيد ، فهو فى الحقيقة نتيجة منطقية ضرورية لمذهبه ، فكل مثال هو كمال فى نوعه وكل المثل لها كمال مشترك وكما ان الجمال الواحد هو المثال الذى يترأس كل الاشياء الجميلة فان الكمال الواحد يجب أن يكون المثال الاقصى الذى يراس كل المثل الكاملة . لهذا فان المثال الاقصى يجب أن يكون الكمال ذاته اى مثال الخير . ومن جهة أخرى يجب بالمثل أن نلح على انه لما كانت كل المثل جواهر فان المثال الاقصى هو مثال الجوهر . وكل مايمكن قوله هو أن افلاطون قد ترك هذه المسائل غامضة ولم يفعل سوى أن يؤكد أن المثال الاقصى هو الخير .

أن النظر فى مثال الخير قد قادنا على نحو طبيعى للبحث فى كيف أن مذهب افلاطون مذهب غائى . فبامعان النظر قليلا سوف نتبين انه مذهب غائى للغاية ، ونستطيع أن نتبين هذا بدراسة المثل الدنيا العديدة والمثال الاقصى الواحد . ان كل مثال هو كمال فى نوعه وكل مثال هو أساس وجود الاشياء المفردة التى تندرج تحته . وهكذا فان تفسير الاشياء البيضاء هو البياض الكامل وتفسير الاشياء الجميلة هو الجمال الكامل . او ربما نأخذ مثالنا مثال الدولة الذى وصفه أفلاطون فى (الجمهورية) . فالنظرة العادية هى أن أفلاطون كان يصف دولة هى من اختراع مخيلته ومن ثم يجب اعتبارها غير واقعية بالمرة . وهذا اساءة فهم كاملة لافلاطون فهو ابعد ما يكون عن التفكير فى الدولة المثالية على أنها لا واقعية بل يعتبرها — بالعكس الا الدولة الواقعية الوحيدة.أن كل الدول الموجودة مثل الدولة الاثينية أو الاسبرطية غير حقيقية حيث أنها تختلف عن الدولة المثالة ،وزيادة على ذلك هذه الحقيقة الواحدة وهى الدولة المثالية هى أساس وجود جميع الدول الواقعية ، أنها تدين بوجودها لواقعيتها . ووجودها لايمكن أن يفسر الا به . ولما كانت الدولة المثالية لم يتم الوصول اليها فى الواقع بل هى الدولة الكاملة

التى تميل نحوها جميع الدول الفعلية فان من الواضح أن لدينا هنا مبدأ غائيا . والتفسير الحقيقى للدولة لا نجده فى بداياتها فى التاريخ فى عقد اصل أو فى الضرورات البيولوجية بل فى غايتها ، الدولة النهائية أو الكاملة . أو اذ فضلنا أن تطرح الامر على نحو آخر . البداية الحقيقية هي النهاية ، أن النهاية — أو الغاية — يجب ان تكون فى البداية بالامكان وعلى نحو مثالى والا فانها لن تبدأ . والامر نفسه مع جميع الاشياء الاخرى . والانسان يفسره الانسان المثالى ، الانسان الكامل ، ويفسر الاشياء البيضاء البياض الكامل وهكذا . وكل شىء يفسر بغايته لا ببدايته ، والاشياء لا تفسر بالعلل الالية بل بالمقتضيات والمسببات .

وتصل غائية افلاطون الذروة فى مثال الخير ، وذلك المثال هو التفسير النهائى لكل المثل الاخرى والكون كله . وان وضع الاساس النهائى لكل الاشياء فى الكمال نفسه يعنى أن الكون يصدر عن تلك الغاية الكاملة التى تتحرك نحوها الاشياء جميعا .

وهناك مسالة أخرى تقتضى ايضاحا هنا هى المكانة التى يشغلها مفهوم الله فى مذهب افلاطون . فهو كثيرا ما يستخدم كلمة الله بالمعنى المفرد والجمع ويبدو انه ينزلق بسهولة من الكلام عن الالوهية الموحدة الى الالوهية المتعددة الالهة . وبجانب الالة الكثيرين لدينا اشارات كثيرة الى الخالق الاسمى الواحد المسيطر وحاكم العالم الذى يجرى تصوره كموجود يراقب حياة الناس بعناية . ولكن ما هى علاقة هذا الله الاسمى بالمثل وخاصة بمثال الخير ؟ اذا كان الله منفصلا عن المثال الاقصى اذن — كما اشار زيلر (١) — لا توجد سوى ثلاث علاقات وهى تحظى باعتراض عليها جميعا . أولا الله قد يكون علة أو أساس مثال الخير ولكن هذا يدمر جوهرية المثال وفى الحقيقة يدمر مذهب افلاطون كله . ان الماهية الخالصة لفلسفته هى أن ذلك المثال هو الحقيقة القصوى ذات الوجود الذاتى ولا تدين بوجودها لشىء عداها . لكن هذه النظرية تجعله من هذا المثال مجرد مخلوق لله ومعتمد عليه من اجل وجوده . ثانيا ، الله قد يدين بوجوده للمثال ، فالمثال قد يكون أساس وجود الله كما انه أساس كل شىء آخر فى الكون . لكن هذه النظرية تنتهك فكرة الله وتحوله الى مجرد

وجود مشتق ومن ثم يكون مجرد مظهر . ثالثا ، الله والمثال قد يكونان متازرين فى المذهب كحقيقتين أوليين مستقلتين مطلقتين على نحو متساو . ولكن هذا يعنى أن افلاطون قد أعطى جزءين غير متناسقين للحقيقة القصوى أو ان مذهبه هو ثنائية تبعث على اليأس . ولما لايمكن التمسك بهذه النظريتين فيجب افتراض أن الله **متطابق مع مثال الخير ونحن نجد تعبيرات معينة فى محاورة (فيلبس) يبدو أنها تؤيد هذا بوضوح . ولكن الله فى تلك الحالة ليس الها شخصيا على الاطلاق لان المثال ليس شخصا . وكلمة الله اذا استخدمت بهذه الطريقة هى مجرد مصطلح** تشبيهى للمثال وهذه هى النظرية الاكثر احتمالا اذا اعتبرنا أنه لا يوجد فى الواقع مكان لاله شخصى فى مذهب يضع الحقيقة كلها فى المثال وأن ادخال مثل هذا التصور يهدد بتقويض المذهب كله . وربما وجد أفلاطون أنه من المفيد تناول التصورات الشعبية عن شخصية الله أو الالهة واستخدمها بطريقة صوفية للتعبير عن مثله . وتلك الاجزاء عند افلاطون التى تتحدث عن الله وهيمنة الله يجب تفسيرها بالمبادىء نفسها مثل الاساطير الافلاطونية الاخرى .

وقبل ان نختم بحثنا للجدل يحسن بالمثل أن ننظر فى المكانة التى يشغلها فى حياة الانسان وما هى الاهمية المنسوبة له . وهنا نجد جواب أفلاطون تاكيديا . **أن الجدل هو تاج المعرفة والمعرفة هى تاج الحياة .** وجميع أوجه النشاط الروحى الاخرى ليس لها قيمة الا بقدر ما تفضى الى معرفة المثال . وجميع الموضوعات الاخرى للدراسة العقلية هى مجرد استعداد لدراسة الفلسفة أن العلوم الخاصة ليست لها قيمة فى ذاتها فى حد ذاتها ، بل لها قيمة بقدر ما ان تعريفاتها وتصنيفاتها تشكل تمهيدا لمعرفة المثل . أن الرياضة مهمة لانها حجر انتقال من عالم الحس الى المثل ، وموضوعاتها وهى الاعداد والاشكال الهندسية تشبه المثل فى أنها غير متحركة وهى تشبه الموضوعات الحسية لانها فى مكان أو زمان . **وفى البرنامج التربوى عند افلاطون تاتى الفلسفة فى النهاية . وليس فى استطاعة كل انسان أن يدرسها ولن يتمكن احد من دراستها الا بعد ان يمر بجميع مراحل التربية التمهيدية التى تكون نظاما صارما للعقل قبل أن يدخل نهائيا الى الجدل . ومن ثم فان المعرفة كلها تنتهى الى الجدل وأن تلك الحياة التى لا تحقق غايتها تعجز عن الفلسفة .**

وربما ابرز تصوير لافاق كل أوجه النشاط الروحية للفلسفة نجده فى مذهب العشق أو الحب . وعبارة « الحب الافلاطونى » تتردد على شفاة الكثيرين لكنها شيء مختلف تماما عن مذهب أفلاطون . فعنده أن الحب مهتم دائما بالجمال وان تعاليمه معروضة أساسا فى محاورة (المأدبة) لقد امن افلاطون بان النفس قبل الميلاد تسكن دون تجسد فى التأمل الخالص لعالم المثل وعند هبوطها فى الجسم وقد أصبحت مغمورة فى عالم الحس تنسى المثل . وان مراى الشيء الجميل يذكرها بمثال الجمال حيث يكون الموضوع نسخة منه وهذا ينطبق على البهجة الصوفية والعاطفة والفرح عندما نبتهج بمرأى الجميل ولما كان افلاطون قد اعرب عن أن هناك مثلا للقبح كما أن هناك مثلا للجميل وأن هناك مثلا — على سبيل المثال — للشعر والقذارة ولما كانت هذه المثل الهية وكاملة‌مثل مثال الجميل فاننايجب — حسب‌هذه النظرية — ان نبتهج بالقبح والقذارة والمقزز مع فرح مماثل للذى نعيشه فى حضور الجمال . ولا نجد عند افلاطون سببا يجعل الامر ليس هكذا . وعلى أية حال ، لما كانت النفس قد تعلمت ان تحب الشيء الجميل الواحد فانها تنتقل الى حب الاشياء الجميلة الاخرى . ثم انها تدرك انه الجمال نفسه الذى ينكشف فى كل هذه الاشياء . وهى تنتقل من حب الاشكال الجميلة الى حب النفوس الجميلة ومنها الى حب العلوم الجميلة وهى تكف عن الارتباط بالاشياء العديدة كأشياء اى بما هو حسى محيط بمثال الجمال . أن الحب ينتقل الى معرفة مثال الجمال نفسه ومن هذا الى معرفة عالم المثل بصفة عامة . انها تنتقل فى الحقيقة الى الفلسفة .

وفى هذا التطور هناك نقطتان لن نعجز عن تبينهما أولا الحب العاطفى يجرى تفسيره على أنه التجمع الاعمى للعقل نحو المثال ، انه العقل الذى لم يتبين نفسه بعد كعقل ولهذا يبدو فى شكل مقنع للشعور . ثانيا ، التقدم الاخير لحب النفس هو ببساطة الادراك التدريجى لذاتها بالعقل . وعندما تدرك النفس أن الجمال فى الاشياء جميعا واحد وأنه هو العنصر المشترك وسط الكثرة فانه ليس سوى عملية الاستدلال

الاستقرائى وهذا التطور ينتهى أخيرا فى الادراك العقلى الكامل لعـــالم المثل ،او الفلسفة الحب ليس سوى العقل التمييزى والحيوان ليس لديه شعور بالجمال لانه لا عقل له . وحب الجميل قائم على أساس طبيعة الانسان لا ككائن متلق أو شاعر بل ككائن عاقل . ويجب أن ينتهـــى بالادراك الكامل لذاته لا فى الشعور والحدس بل فى الاستيعاب العقلانى المثـــــــال .

ويمكن للانسان أن يتصور على أى نحو سيكون جواب افلاطون على البسوقة وأوساط الناس الذين يريدون أن يعرفوا فائدة الفلسفة وباية طريقة تكون (عملية) . والجواب على مثل هذا التساؤل عنـد افلاطون مستحيل لان السؤال نفسه غير مشروع . أن افتراض أن للشيء نفعا يتضمن أنه وسيلة لغاية.للنار فائدة لانها يمكن أن تكونوسيلة لطهى الطعام . المال مفيد لانه وسيلة للحصول على السلع .وما هو غاية فى ذاته وليس وسيلة لغاية أبعد لايمكن أن يكون له أى نفع . وأن اقتراح ان تكون للفلسفة فائدة هو وضع العربة أمام الجياد وقلب كل سلم القيم. أن هذا يعنى ان الفلسفة هى وسيلة لغاية أبعد بدل أن تكون الغاية المطلقة التى يجب أن تكون كل الاشياء الاخرى وسيلة لها . أن كل شيء آخر هو (لها) . واذا كان هذا يبـــدو رأيا مبالغا فيـــه أو غير عملى فاننا يمكننا أن نذكر بأن هذا الرأى مأخوذ بالوعى الدينى للانسان . أن الدين يجعل الغاية القصوى للحياة معرفة الله والاتصال به . الله هو **بالنسبة للدين مثلما المثال هو بالنسبة للفلسفة .أن الله هو أسم تشبيهى للمثال . ووضع غاية الحياة فى معرفة المطلق او المثال هو — لهذا — تعاليم الفلسفة والدين معـــا .**

(٤) الفيزياء أو نظرية الوجود

الجدل هو نظرية الحقيقة والفيزياء هى نظرية الوجود ، الجدل هو جدل ذلك الذى يقوم وراء الاشياء كأساس لها ، والفيزياء هى فيزياء الاشياء التى تتاسس هكذا ، أى أن الفيزياء تعنى بالظواهر والمظاهر ، تعنى بالاشياء التى توجد فى المكان والزمان مقابل الافكار اللازمانية واللامكانية والاشياء التى من هذا النوع مادية وغير مادية ولهذا تنقسم الفيزياء الى قسين : مذهب ما هو متجسد خارجيا ، أى العالم بماهيته التجسيمية ، نفس العالم ، ومذهب نفس الانسان غير الجسمانية .

(أ) مذهب العالم

اذا كان أفلاطون قد قدم فى الجدل جردا بطبيعة المبدأ الاول وأساس كل الاشياء فان المشكلة التى تظهر الان هى تفسير كيف ينشأ الكون الفعلى للاشياء من هذا الاساس وكيف يستمد من المبدأ الاول . بقول آخر أن المثل هى الحقيقة المطلقة فكيف يظهر عالم الحواس وبصفة عامة الكون الموجود من المثل ؟ أن مذهب أفلاطون لينهار وهو يواجه مثل هذه المشكلة . لقد قيل لنا أن اشياء الحواس أو موضوعاتها هى (نسخ) أو (محاكات) للمثل . انها (تشارك) فى المثل . حسنا . ولكن لماذا يجب أن تكون هناك نسخ للمثل ؟ لماذا يجب أن تتيح المثل ظهور نسخ لها وكيف يتاثر انتاج هذه النسخ ؟ ليس لدى أفلاطون جواب على هذه الاسئلة ومن ثم لجا الى الاساطير ، والوصف الافلاطونى هنا — يحل محل التفسير العلمى .

هذا الوصف الشعرى لاصل العالم نجده فى محاورة (طيماوس). لقد رأينا أن المثل هى الوجود المطلق وأن موضوعات الحواس شبه حقيقية وشبه غير حقيقية . هى حقيقية فى جانب لانها تشارك فى الوجود ، وهى غير حقيقية فى جانب آخر لانها تشارك فى اللاوجود ، لهذا يجب أن يكون هناك للاوجود المطلق وهذا هو المادة حسب رأى

أفلاطون . أن موضوعات الحواس هى نسخ للمثل مشكلة من المـــادة أو مدفوعة على المادة . غير أن أفلاطون لا يفهم بالمادة ما نفهمه نحــن المعاصرين منها ، فالمادة عندما هى دائما نوع محدد من المادة فهى نحاس أو خشب أو حديد أو حجر ، والمادة هى التى لها طابع معين أو صــفة محددة . غير أنحيازة الطابع الخاص يعنى انها المادة مع نسخة المثل وقد دفعت عليها من قبل . فلما كان الحديد يوجــد بكميات ضــخمة فى العالم وهناك عنصر مشترك فى كل قطع الحديد المختلفة وبهذا تتصنف فى فئة واحدة فيجب أن يكون هناك مفهوم للحديد ، ولهذا فهناك مثـــال للحديد فى عالم المثل . والحديد الذى نجده فى الارض يجب أن يكون مادة تشكلت من قبل فى نسخة لهذا المثال . أنها تشارك فى مثال الحديد . والملاحظات نفسها تنطبق على أى نوع محدد آخر للمادة . وفى الحقيقة أن كل شكل وكل الخصائص النوعية والصــفات النوعية للمــادة كما نعرفها ترجع الى عمل المثل ومن هنا فان المادة كما هى فى ذاتها قبل أن تنطبع عليها صورة المثل يجب أن تكون بلا كيف وبلا صفات وبلا تكوين على نحو مطلق . ولكن أن يكون الشىء بلا صفات على نحو مطلق معناه بكل بساطة أنه لا شىء . ويخمن زيلر — بحق على الارجح أن ما كان يقصده أفلاطون هو بكل بساطة المكان الخالى (١) أن المكان الخـــالى هو عدم موجود وهو غير متعين وهلامى تماما . ويتفق مع هذه النظرة أن أفلاطون أخذ برأى الفيثاغوريين من أن الصفات المختلفة للجواهر المادية ترجع الى أصغر الجزئيات التى هى أشكال هندسية منتظمــة محددة من اللامحدود أى من المكان أن الارض مكونة من مكعبات أى من مكان خال عندما يتركب فى مكعبات (تحديد اللامحدود) يصبح الارض . وأصغر جزئيات النار هى أشكال لها أربعة أضلع وأصغر جزيئيــات الهواء هى أشكال لها ثمانية أضلاع وأصغر جزيئيات الماء هى أشكال لها عشرون ضلعا .

---

(١) « افلاطون والاكاديمية فى مراحلها الاولى » الفصل السابع

اذن فلدينا من جهة عالم المثل ومن جهة أخرى المادة ، أى الكتلة الهلامية التى بلا تشكيل على نحو مطلق . وبطبع صور المثل على هذه الكتلة تظهر (الاشياء) أى موضوعات الحواس الخاصة . أنها تشارك فى الوجود واللاوجود معا . ولكن كيف ينشأ هذا الخليط من الوجود واللاوجود ؟ كيف يتأتى للمثل أن تكون لها صور مطبوعة على المادة ؟ هنا نلج الى مجال الاسطورة ، فحتى هذه اللحظة يؤخذ كلام أفلاطون حرفيا . أنه بطبيعة الحال يؤمن بحقيقة عالم المثل وهو بلا شك يؤمن أيضا بمبدئه فى المادة . ولقد ظن أن موضوعات الحس أنما تفسر على انها نسخ للمثل مطبوعة على المادة ولكن مع ظهور مشكلة كيف تحدث عملية النسخ هذه يتخلى أفلاطون عن منهج التفسير العلمى . فاذا كانت المثل هى الاساس المطلق للاشياء جميعا . اذن فان عملية النسخ يجب أن تتم بالمثل نفسها ، يجب أن تكون هى نفسها مبادىء انتاج الاشياء . غير ان هذا مستحيل عند أفلاطون فالانتاج يقتضى التغير . فاذا كانت المثل تنتج الاشياء من ذاتها فان المثل يجب أن تتغير فى هذه العملية . غير أن أفلاطون أعلن أن المثل لا تتغير اطلاقا وان تكون متحركة أو أمر عقيم ومستحيل . ومن ثم فان المثل ليس لها فى ذاتها مبدأ لانتاج الاشياء والتفسير العلمى للاشياء بهذه الوسيلة يصبح مستحيلا . ومن ثم فليس هناك الا اللجوء الى الاسطورة . ولا يملك أفلاطون سوى أن يتخيل أن الاشياء هى من انتاج مشكل للعالم أو مصمم يقوم — وهو اشبه بالفنان الانسان — بتشكيل المادة اللدنة الى نسخ للمثل .

ان الله الخالق ومصمم العالم يجد بجانبه المثل من جهة والمادة الهلامية من جهة . وهو أولا يخلق النفس العالمية وهذه النفس العالمية أو نفس العالم غير مادية لكنها تشغل حيزا وهو يفردها كما تفرد الشبكة فى المكان الخالى . وهو يشطرها ويطوى النصفين الى دائرة داخلية وخارجية ويقدر لهذه الدوائر أن تصبح مدارات الكواكب والنجوم . وهو يأخذ المادة ويحولها الى اربعة عناصر ومن هذه العناصر يبنى الاطار الاجوف للنفس العالمية . وعندما يتم هذا يكتمل خلق العالم . أما بقية محاورة (طيماوس) فهى تمتلىء بتفاصيل أفكار أفلاطون عن الفلك والعلم الفيزيائى وهذه عديمة القيمة وعقيمة ولا تستحق منا أن نتابعها هنا .

غير أنه يمكن أن نشير الى أن افلاطون يعتبر الارض — بالطبع — مركز العالم . والنجوم التي هي كائنات الهية تدور حوله وهي تتحرك بالضرورة في دوائر لان الدائرة هي الشكل الكامل . ولما كانت النجوم الهية فانه لا يدبرها الا العقل وحده ولهذا فان حركتها يجب أن تكون دائرية لان الحركة الدائرية هي حركة العقل .

أن ما أدرجناه عن أصل العالم ليس سوى أسطورة وافلاطون يعرف انه أسطورة . وان ما يؤمن به — على أية حال — هو وجود النفس العالمية ولابد من كلمات قليلة حول هذا الموضوع . أن النفس في مذهب أفلاطون تتوسط بين عالم المثل وعالم الحس . وهي تشبه عالم المثل في أنها غير مادية وخالدة وهي تشبه عالم الحس في أنها تشغل حيزا . لقد ظن أفلاطون أنه لابد من وجود نفس في العالم تدبر السلوك العقلاني للاشياء وتفسر الحركة . والعقل الذي يحكم العالم ويدبره مستقره في النفس العالمية . والنفس العالمية هي علة الحركة في الكون الخارجي كما أن النفس الانسانية هي علة حركات الجسم البشرى . أن الكون كائن حي .

ل مذهب النفس الانسانية

والنفس الانسانية مماثلة في النوع للنفس العالمية فهي علة حركات الجسم وفيها يستقر العقل الانساني ولها وشائج لعالم المثل وعالم الحس معا . وهي تنقسم الى قسمين وقسم منها ينقسم من جديد الى قسمين . والقسم الاعلى هو العقل وهو ذلك الجزء من النفس الذى يستوعب المثل وهو بسيط وغير منقسم . والان ان تدمير الاشياء يعني فصل أجزائها . غير أن الجانب العقلي للنفس لما كان بسيطا فانه ليست له أجزاء ، ومن ثم فانه خالد وغير قابل للتدمير . والجانب اللاعقلاني في النفس فان وينقسم انقساما فرعيا الى نصف نبيل ونصف خسيس . ويمت للنصف النبيل الشجاعة وحب الشرف والعواطف النبيلة بصفة عامة . وتمت للجانب الخسيس الشهوات الحسية والنصف النبيل له وشيجة مؤكدة مع العقل ففيه غريزة لما هو نبيل وعظيم .ومع هذا فانها

مجـــرد غريزة وليست أمرا عقلانيا . ومستقر العقـــل الدماغ ومستقر النصف النبيل من النفس الدنيـــا الصدر ومستقر النصـــف الخسيس الجسم . والانسان وحده يمتلك أجزاء النفس الثلاثة . الحيوانات لهـــا الجزءان الادنيان وليس للنباتات سوى النفس الشهوائية وما يميز الانسان عن الابنية الدنيا للخلق هو أنه وحده يمتلك العقل .

يربط أفلاطون مذهب خلود النفس العقلانية بنظرية المثل عن طريق آرائه فى التذكر والتناسخ . وبالنسبة لرأيه فى التذكر فان المعرفة كلها هى استعادة وتذكر لما عاشته النفس فى حـــالة اللاتجسد قبل الميلاد . وعلينا أن نلاحظ بعناية — مع هذا — أن عالم (المعرفة) يستخدم هنا بالمعنى الخاص والدقيق الذى عند افلاطون .

فليس كل شىء نطلق عليهمعرفة هو تذكر فالعنصر الحسى فىادراكى الحسى بأن هذه الورقة بيضاء ليس تذكرا وذلك لانه لما كان مجرد شىء حسى فانه لا يجب أن نسميه معرفة حسب رأى افلاطون.انه يقصد هنا — كما فى كل موضـــع آخر — المصطلح على المعرفة العقلية أى معرفة المثل وان كان من المشكوك فيه ما اذا كان متسقا تماما مع نفسه فى المسألة وخاصة بالنسبة للمعرفة الرياضية . كما يجب أن نلاحظ أن هذا المذهب ليس فيه شىء مشترك مع العقيدة الشرقية عن ذكرى حيواتنا الارضية على الارض ومثال على هذا نجده فى العقيدة البوذية حيث يقص بوذا من الذاكرة أشياء عديدة حدثت له فى الجسم فى حيواته السابقة . أما رأى افلاطون فهو رأى مختلف فهو لا يشير الا الى تذكر خبرات النفس فىحالتها اللاتجسيدية فى عالم المثل .

والأسباب التى تعزى لأفلاطون لايمانه بهذا الرأى يمكن ردها الى سببين : أولا معرفة المثل لايمكن استخلاصها من الحواس لان المثال لا يكون خالصا ونقيا فى تجليه الحسى بل سيكون دائما خليطا .فالجمال الواحد — على سبيل المثال — لا نجده الا فى التجربة الممتزجة بالقبح . والسبب الثانى أكثر وجاهة . اذا كان رأيه فى التذكر يبدو خياليا وهذا هو الذى دعاه الى اقامته فهذه مسألة هامة ومهمة . لقد أشار الى أن

المعرفة الرياضية تبدو فطرية فى العقل . أنها لا تنغرس فينا بالتثقيف ولا تكتسب من التجربة .وفى الحقيقة لقد وجد افلاطون فى عصر اكتشاف ما يسمى فى العصر الحديث التفرقة بين المعرفة الضرورية والعارضة وهى تفرقة اصبحت عند الفيلسوف الالمـانى كانت اساس التطورات البعيدة المدى فى الفلسفة ان طابع الضرورة يرتبط بالمعرفة العقلية ولا يرتبط بالمعرفة الحسية . وحتى يمكننا أن نشرح هذه التفرقة يمكننا أن نمثل للمعرفة العقلية بقضية أن اثنان بالاضافة الى اثنين تشكل اربعة . وهـذا لا يعنى كحقيقـة مجـرد أن شيئين وشيئين آخـرين :جربها تصبح اربعة .

ان الأمر ليس مجرد واقعة بل هى ضرورة . ليس الأمر مجرد أن اثنين واثنين يصنعان (بالفعل) اربعة بل هى (يجب) أن تكون أربعة ومن المستحيل تصور المسألة على نحو آخر ولا يقتضينا الأمر ان نذهب ونتبين فى كل حالة جديدة ان الأمر هكذا .اننا نعرف مسبقا أنها ستكون هكذا لانها يجب أن تكون هكذا . أما الأمر فهو مختلف مع قضيته مثـل « الذهب أصفر »فليست هنـاك ضرورة فى هذه القضية ، أنها مجرد واقعة فعند كل انسان يستطيع أن يتبين ان الذهب يمكن أن يكون أزرق وليس هناك شىء لا يمكن تصوره عن كونه أزرق بمثل ما لا يمكن تصور أن اثنين واثنين خمسة . بطبيعة الحال أن كون الذهب اصفر هو بلا شك ضرورة ميكانيكية اى انه يتحد وبعلل وبهذا المعنى لا يمكن أن يكون شيئا آخر لكنها ليست ضرورة منطقية . وليس هناك تناقض منطقى أن نتصور ذهبا أزرق على عكس أن نتخيل أن اثنين واثنين خمسة . وان اية قضية فى الرياضية لها نفس الضرورة .

أن تساوى الزاويتين عند القاعدة فى المثلث المتساوى الساقين هى قضية ضرورية ولا يمكن أن يكون الامر على نحو آخـر والا لوقعنا فى التناقض . أن عكس هذا أمر لا يمكن تصوره ولكن ان يكون سقراط واقفا ليست حقيقة ضرورية فقد يكون جالسا .

ولما كانت القضية الرياضية حقيقية بالضرورة فان صدقها معروف بدون تحقيق يستند الى التجربة . ولما كانت هناك برهنة على تساوى زاويتى القاعدة فى المثلث المتساوى الساقين فاننا لا ننطلق فنقيس زوايا الأشياء المثلثة لكى نبين اذا كان هناك استثناء . اننا تعرف هذا بدون الرجوع الى التجربة على الاطلاق . واذا كنا ماهرين بما فيه الكفاية فاننا نستطيع أن نحصل حتى المعرفة الرياضية من مصادر عقولنا دون الحاجة الى معلم .

اما ان يكون القيصر قد أغتابه بروتس فانها حقيقة لايمكن أن تكشفها لى المهارة ، فهذه المعلومة لا أستطيع أن أحصل عليها الا بأن تقال لى ، لكن أن تكون زاويتا قاعدة المثلث المتساوى الساقين متساويتين انما هو امر اكتشفه بأعمال الفكر فحسب.أن القضية عن بروتس ليست قضية ضرورية ، فقد يمكن أن تكون على نحو آخر ومن ثم لابد أن يقال لى ما اذا كانت حقيقية أم لا . أما القضية عن المثلث المتساوى الساقين فهى قضية ضرورية ، ولهذا أستطيع أن اتبين انها يجب تكون حقيقية دون أن اخبر بها .

ان أفلاطون لم يقم بوضوح بهذه التفرقة بين المعرفة الضرورية والمعرفة غير الضرورية ، ولكن ما ادركه بالفعل هو أن المعرفة الرياضية يمكن أن تعرف بدون الخبرة أو التعليم . ولقد قام الفيلسوف الالمانى كانط فيما بعد بتفسير اقل تخيلا عن هذه الامور . غير أن أفلاطون خلص الى أن مثل هذه المعرفة يجب أن تكون ماثلة من قبل فى العقل ساعة الميلاد ، يجب استعادتها وتذكرها من وجود سابق . وقد يمكن الرد بأنه بالرغم من أن هذا النوع من المعرفة لا يكتسب من تجربة الحواس الا انه يمكن أن يكتسب بالتعليم فيمكن أن يبثه عقل آخر . وعلينا أن نعلم الأولاد الرياضية التى يجب أن نقوم بها اذا كانت فى عقولهم من قبل . غير أن جواب افلاطون هو أن المدرس عندما يشرح نظرية رياضية للطفل فان الطفل يفهم مباشرة المقصود وهو يتبين الأمر بنفسه ولكن اذا شرح المدرس أن ليشبونه واقعة على نهر تاجوس فان الطفل لا يستطيع أن يتبين بنفسه صحة الامر .

فعليه اما أن يعتقد فى كلمة المدرس أو عليه أن ينطلق ويتبين المسألة بنفسه . وفى هذه الحالة تنبث المعرفة من عقل الى آخر حقا . ان المدرس ينقل للطفل المعرفة التى لا يمتلكها لكن النظرية الرياضية ماثلة من قبل فى عقل الطفل ولا تتألف عملية التدريس الا فى جعله يتبين ما يعرفه من قبل بالامكانية ، وما عليه الا أن ينظر فى عقله ليجدها . وهــذا هو ما نقصده بقولنا ان الطفل يتبين الأمر بنفسه .

ويحـــاول أفلاطون فى محـــاورة (مينون) أن يعطى برهانا تجريبيا لرأية فى التذكر . فيتصور سقراط وهو يتحدث الى عبد صغير ليست لديه تربية فى مجال الرياضة ولا يعرف ما هو المربع وعن طريق التساؤل البارع يستخلص سقراط من عقل الغلام نظرية عن خصائص المربع . وتقوم الحجة على أن سقراط لا يقول له شيئا على الاطلاق وهو لا يبث فيه اية معلومة بل كل ما هنالك أنه يوجه الاسئلة ومن ثم فان معرفة الغلام بالنظرية لا ترجع الى تعليم سقراط ولا ترجع الى الخبرة . انها لايمكن أن تكون الا تذكرا .ولكن اذا كانت المعرفة تذكرا فيمكننا أن نتساءل ، لـــماذا لا نتذكر فى التو ؟ لماذا هذه العملية المضنية للتعليم فى الرياضة ضرورية ؟ لأن النفس وقد هبطت من عالم المثل الى الحسم لها معرفتها التى انمحت أو تغيرت بفرقتها فى الحسى . لقد نسيت أو قد لا يكون فيها الا تذكر معتم وخافت للغاية . الهذا يجب أن تذكر بها ومن ثم فلابد من مجهود كبير لاسترجاع الافكار شبه الضائعة الى العقل ثانية . وعملية التذكر هى التعليم .

وبطبيعة الحال يرتبط بهذا مذهب التناسخ الذى استمده افلاطون — دون شك — من الفيثاغوريين . ومعظم تفاصيل مذهب افلاطون فى التناسخ مجرد أسطورة ، وهو لا يقصدها بجدية كما يتضح من انه يدلى بقدر مختلف وغير متماسك من هذه التفاصيل فى المحاورات المختلفة .

وما يعتقده — على الارجح — يمكن تلخيصه على النحو التالى : أن النفس لها وجودها السابق كما انها خالدة ومسكنها الطبيعى هو عالم الكل حيث كانت تعيش من قبل بـــدون الجسم فى تأمل خالص للمثل . ولكن لما كانت تربطها وشائج بعالم الحس فانها تهبط فى جسم وبعد الموت

فان الانسان اذا كان قد عاش حياة طيبة واذا كان بصفة خاصة قد احرز معرفة بالمثل والفلسفة فان النفس تعود الى مستواها الجميل فى عالم المثل الى أن تعود بعد فترة طويلة الى الارض من جديد فى جسم . ومن يرتكبون الشر يعانون بعد الموت من الجزاءات القاسية ويتجسدون من جديد فى جسم أدنى من جسمهم . ويمكن للرجل أن يصبح امرأة بل يمكن الناس اذا كانت حياتهم حسية للغاية أن يستقروا فى أجسام الحيوانات.

(٥) فلســفة الاخــلاق

(أ) فلسفة اخــلاق الفرد

وكما ان نظرية المعرفة عندأفلاطون تبدأ بالجانب السلبى المخصص لتفنيد النظريات الزائفة عن ماهية الحقيقة ، فان الامر كذلك بالنسبة لنظريته فى الاخلاق فهى تبدأ بجانب سلبى مقصود به أن يفند النظريات الزائفة عن ماهية الفضيلة .وهذان القسمان السلبيان فىفلسفة أفلاطون يتطابقان فى كــل شيء . فلما كان مشغولا حينذاك باظهار أن المعرفة ليست هى الادراك الحسى كما ظن بروتاجوراس فانه الان يلح على ان الفضيلة ليست هى اللذة . وكمــا أن المعرفة ليست مجرد الظن الحق فان الفضيلة ليست مجرد السلوك السليم والقضيتان القائلتان أن المعرفة هى الادراك الحسى وان الفضيلة هى اللذة ليستا فى الحقيقة الا المبدأ نفسه مطبقا على مجالين مختلفين للفكر فعند السوفسطائيين ان ما يبدو حقا للفرد هو حق بالنسبة لذلك الفرد ، وهذا مساو لقولنا أن المعرفة هى الادراكالحسى فمرةأخرى أن ما يبدو أنهحق الفرد عند السوفسطائيين هو حق بالنسبة لذلك الفرد ، وهذا عــين قولنا أن من الحق بالنسبة لكل فرد أن يفعل ما يرغب فيه ، فالفضيلة هنا تتحدد على أنها لذة الفرد . وهذه النتيجة للمبادىء السفسطائية يستخلصهعدد كبير من السفسطائيين أنفسهم ثم بعد هذا نجده عند القورينائيين .

ولما كانت هاتان القضيتان هما فى الواقع مبدأ واحد فان ما قاله أفلاطون بشأن تغيير القضية الاولى هو نفسه تفنيده للقضية الثانية والنظرية الاخذة بأن الفضيلة هى اللذة لهــا التأثير التدميرى نفسه على الاخلاق الموجود فى النظرية القائلة ان المعرفة هى الادراك الحسى فهذا له تأثير مدمر على الحقيقة . ويمكننا ان نوجز حجج أفلاطون .

(١) كما أن النظرية السوفسطائية فى الحقيقــة تدمر الحقيقــة الموضوعية فان الراى القائل بأن الفضيلة هى لذة الفرد انما يدمر موضوعية الخير ، فلا شيء خير فى ذاته ، والأشياء لا تــكون خيرة الا بالنسبة لى أو بالنسبة لك ، ومن ثم ستترتب على هذا نسبية أخلاقية مطلقة فيها تختفى فكرة معيار موضوعى للخيرية اختفاء تاما .

(٢) هذه النظرية تدمر التفرقة بين الخير والشر ، فلما كان الخير هو ما يسبب اللذة للفرد ولما كانت لذة الفرد هى عدم لذة الآخر فان الشىء الواحد يكون خيرا وشريرا فى الوقت نفسه ، خيرا بالنسبة لشخص وشريرا بالنسبة لشخص آخر . وعلى هذا لن يتمايز الخير عن الشر وسيكون سواء .

(٣) اللذة هى أشباع لرغباتنا ، والرغبات هى مجرد مشاعر ، ولهذا فان هذه النظرية تؤسس الاخلاقيات على الشعور والوجدان . غير أن الاخلاقيات الموضوعية لايمكن أن تتأسس على ما هو جزئى بالنسبة للافراد .

فاذا كان القانون الخلقى سيكون قانونا منطبقا على الجميع فانه لا بد أن يتأسس على ما هو عام بالنسبة للناس أجمعين الا وهو العقل الكلى .

(٤) أن غاية النشاط الأخلاقى يجب أن تقع داخل الفعل الأخلاقى لا خارجه . ان الاخلاقيات يجب أن تكون لها قيمة باطنية لا مجرد قيمة خارجية . لا يجب أن نقوم بما هو صواب من أجل شىء آخر . يجب أن نقوم هو صواب لأنه صواب ومن ثم نجعل الفضيلة غاية فى ذاتها .

لكن النظرية السوفسطائية تضع غاية الاخلاقيات خارج الاخلاقيات ففى رايها أن علينا أن نفعل ما هو صواب لا من أجل أنه صواب من أجل اللذة ، ومن ثم فان الاخلاقيات لا تكون غاية فى ذاتها بل مجرد وسيلة نحو غاية أبعد .

لهذا فان الفضيلة ليست هى اللذة بقدر ما أن المعرفة ليست هى الادراك الحسى. كما أن المعرفة ليست الظن الصواب فان الفضيلة ليست هى الفعل الصواب . أن الظن الصواب قد يتأسس على أسس خاطئة والفعل والصواب قد يتم على أسس خاطئة ، ومن أجل الفضيلة الحقة لا يجب أن نعرف فحسب ما هو الحق بل لماذا هو حق أيضا . الفضيلة الحقة هى الفعل الحق المنطلق من فهم عقلانى للقيم الحقة .

ومن ثم تظهر فى فلسفة افلاطون تفرقة بين الفضيلة الفلسفية والفضيلة الاعتيادية . الفضيلة الفلسفية تتأسس على العقل وتفهم المبدأ الذى على اساسه تسلك ، وهذه الفضيلة — فى الحقيقة — فعل محكوم بالمبادىء . والفضيلة الاعتيادية هى الفعل الحق المنطلق من أى اسس اخرى مثل العادة والمألوف والتقاليد والدوافع الخيرة والمشاعر الريحية والخيرية الغريزية هنا نجد أن الناس يفعلون الصواب لمجرد ان الاخرين يفعلونه ،لانه شىء معتاد وهم يفعلونه دون أن يفهموا أسبابه — وهذه هى فضيلة المواطن الامين العادى ، فضيلة الشخص « المحترم » ، أنها فضيلة النحل والنمل الذى يسلك كما لو كان بشكل عقلانى لكن بدون فهم لما يفعله . ويلاحظ افلاطون — بنوع من الفكاهة المقصودة دون شك — أن مثل هؤلاء الناس قد يجدون انفسهم فى الحياة الاخرى وقد ولدو كنحل وكنمل .وأفلاطون لاينكر الفضيلة الفلسفية على جماهير الناس بل ينكرها حتى على خيرة السياسين رجالات الدولة فى اليونان .

ولما كانت الفضيلة الحقة هى الفضيلة التى تعرف ما تستهدفه فان معرفة طبيعة الهدف الاقصى يصبح المسألة الكبرى فى فلسفة الاخلاق . ما هى غاية النشاط الخلقى ؟ لقد تبين لنا الآن أن الغاية يجب ان تقع فى داخل الفعل الخلقى لا خارجه . وغاية الخير هى الخير . فما هو — اذن — الخير ؟ ما هو الخير الاقصى ؟ .

هنا صيحة تحذير قبل أن ندخل فى تفاصيل هذه المسألة . ان أفلاطون يتحدث كثيرا عن النشاط الخلقى كله على أنه يستهدف وينتهى فى (السعادة) وحسب رنين الكلمة المحدثة فى آذاننا قد نظن أن أفلاطون من أصحاب مذهب المنفعة العامة فالمنفعة العامة عند بنتام وجون ستيورات مل تتحدد تتحدد بأنها تضع غاية الاخلاقيات فى السعادة . ومع هذا لم يكن أفلاطون من أصحاب مذهب المنفعة العامة ولكان سيندد دون أدنى تردد بنظرية مل وكان سيجدها متطابقة من ناحية المبدأ مع المذهب السوفطائى القائل بأن اللذة هى غاية الفضيلة . والاختلاف الوحيد هو أنه على حين يوحد السوفسطائيون بين الفضيلة ولذة الفرد فان مل يجعل الفضيلة هى لذة المجموع فعند مل أن الفعل الحق

هـو الـذى يفضى الى « اكبر قـدر من السـعادة لاكبـر عـدد من الناس » وبطبيعة الحال من الناحية العملية هنا اختلاف هـائل لكن المبدأ معترض عليه على السواء لانه مثل النظرية السوفسطائية يؤسس الاخلاقيات على مجرد الشعور بدل أن يؤسسها على العقل ولانه يضع غـاية الاخلاقيات خارج الاخلاقيات ذاتها . ومع هذا فأن صياغة مل القائلة ان غاية الاخلاق هى السعادة تبدو هى نفسها صياغة افلاطون . فأين اذن الفرق ؟

الحقيقة قائمة فى أن ما يسميه مل السعادة يسميه افلاطون اللذة. أن اللذة هى اشباع رغبات الانسان سواء كانت رغبات نبيلة أو رغبات خسيسة اذن ماهى السـعادة ؟ لايمكن تحديدها الا على أنها الرفاهية المتناغمة العـامة للحياة . فلا يكون الانسان سعيدا الا ذلك الانسان الذى تكون نفسه فى الحالة التى يجب أن تكون عليها وهذا يعنى الانسان العادل والخير والاخـلاقى ، أن السعادة لا شأن باللذة . فاذا استطعت أن تتصور انسانا عادلا ومستقيما ومع هذا مثقل بكل تعاسةوبؤس ممكن وحيثلا توجد أية لذةفىحياته فان مثلهذا الانسانلايزال سعيدابالاخلاق. السعادة اذن عندافلاطون هىمجرداسمآخر للخير الاقصى . وعندما يقول افلاطون ان الخير الاقصى هو السعادة فانه لايقول لنا شيئا عنها . ان كل ماهنالك هو مجرد اسم جديد . ولايزال أمامنا ان نتساءل ماهو الخير الاقصى ؟ ماهى السعادة ؟

وجواب أفلاطون — شأن كل فلسفته الاخلاقية فى الحقيقة — ليس سوى تطبيق للنظرية المثل . ولكننا نستطيع أن نميز هنا تيارين للفكر مختلفين وغـير متناسقين الىحد ما وهما يوجدان جنبا الىجنبعند افلاطون ويناضلان لكى يتسيد احدهما على الاخر . وكلا التيارين يعتمد على نظرية المثل . أولا نجد أن المثال فى فلسفة افلاطون هو الحقيقة الوحيدة ، وموضوع الحس غير حقيقى وكل مايفعله هو أن يعتم ويغبش رؤية النفس للمثل . ان المادة هى ذلك الذى يعترض النشاط الحر للمثال،والموضوعات الحسية تخفى المثال عن انظارنا،ولهذا فان عالم الحس شرير كله ، والفضيلة الحق يجب أن تقوم فى الهرب من عالم الحس والابتعاد عن شئون العالم بل وحتى عن جمال الحواس الى هدوء التأمل الفلسفى فاذا كانهذا هو كلشىء فان الفلسفة التىهى معرفةالمثل ستكون المكون الوحيد للخـير الاقصى . ولكن من الممكن النظر الى موضوعات الحس فى ضوء جديد فهى بعد كل شيء نسخ للمثل وافلاطون مضطر اذن بسبب هذه الفكرة الى السماح بقيمة معينة لعالم الحس وشئونه وجماله .

ونتيجةعدم التناسق هذا على أية حال أن ظل أفلاطون انسانا وواسع الافق فهو لم يدع الى التباعد الانانى المطلق واللجوء الى الفلسفة الى مثال الزهد الضيق الافق . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لم يتخذ نظرة نفعية للحياة ولايسمح بالقيمة الا لما هو (عملى) . لقد ظل مخلصا لمثال الحياة اليونانى كتلاعب متناغم بكل الملكات حيث لا يغفر جانب فى الانسان على حساب الجوانب الاخرى .

والنتيجة أن الخير الاقصى عند أفلاطون ليس غاية واحدة بل هو مركب مؤلف من أجزاء اربعة : أول هذه الاجزاء وأكبرها هو معرفة المثل كما توجد فى ذاتها . ثانيا : تأمل المثل كما تكشف نفسها فى عالم الحس ، ومحبة وتقدير كل ماهو جميل ومرتب ومتناغم ثالثا : اقامة العلوم المختلفة والفنون الخاصة . رابعا : الانغمار فى اللذات النقية البريئة الخالصة للحواس وبطبيعة الحال مع استبعاد ما هو وضيع وشرير .

وعند افلاطون مذهب خاص أيضا فى الفضيلة . فكما ذكرنا من قبل لقد ميز بين الفضيلة الفلسفية والفضيلة المعتادة ولم يعز قمية مطلقة الا للفضية الفلسفية .وعلى أية حال لم ينكر وجود قيمة نسبية للفضيلة المعتادة طالما انها وسيلة نحو الفضيلة الحقة لقد راى افلاطون أن الانسان لا يستطيع أن يرقى دفعة واحدة الى مصاف الفضيلة العقلانية ولابد أنه يحتاج الى أن يمر من خلال مرحلة تمهيدية من الفضيلة المعتادة المألوفة ، وفى الانسان الذى لم يستيقظ فيه العقل بعد ، يجب بث العادات والصفات الطيبة وذلك حتى اذا جاء العقل يمكنه أن يجد الاساس معدا .

لقد ذهب سقراط الى أن الفضيلة واحدة ، وافلاطون فى كتاباته الاولى اعتنق هذا الراى . ولكنه بعد ذلك تبين له أن كل ملكة فى الانسان لها مكانتها ووظيفتها والممارسة الحقة لوظيفتها هى الفضيلة . وعلى أية حال لم يتخل عن وحدة الفضيلة تماما بل آمن بأن وحدتها متعارضة مع كثرتها . ان هناك أربعة فضائل أساسية ثلاثة منها تتفق مع أجزاء النفس الثلاثة والفضيلة الرابعة هى وحدة الاجزاء الثلاثة الاخرى وفضيلة العقل هى الحكمة ، وفضيلة النصف

النبيل فى النفس الفانية هى الشجاعة وفضيلة النصف الخسيس القائم على الشهوات هو الاعتدال أو ضبط النفس حيث تسمح الانفعالات أن يدبرها العقل والفضيلة الرابعة وهى العدل تقوم الثلاثة الاخرى.أن العدل يعنى التناسب والتناغم وتنشأ من النفس عندما تؤدى الاجزاء الثلاثة كلها وظائفها وتتآزر مع بعضها البعض .

ويمكننا أن نضيف الى هذا الكلام عن الفضائل ــ اذا اتبعنا زيلر ــ بعضا من آراء أفلاطون عن تفاصيل الحياة وفى البداية رأيه فى النساء والزواج.وهنا لا يرتفع أفلاطون عن مستوى الاخلاق اليونانية العادية فليس لديه شيء اصيل خاصة يقوله بل يعكس آراء عصره.وهو يعد النساء أدنى من الرجال. زيادة على ذلك فان الرأى الحديث عن المرأة باعتبارها مكملة للرجل ومالكة لفضائل خاصة هى الفضائل النسائية التى تنقص الرجال كان غريبا عن أفلاطون والفرق بين الرجال والنساء هو ــ فى رأيه ــ فرق فى الدرجة لا فى النوع، والاختلاف الخاص الوحيد بين الجنسين هو الاختلاف الفيزيائى . وهم من الناحية الروحية سواء فيما عدا أن النساء أدنى،وهنا لايحجب أفلاطون عن النساء التربية نفسها التى للرجال فهو يعلمهن بنفس الطريقة لكن هذا يتضمن فرض الاثقال نفسها عليهن،وحتى الواجبات العسكرية ليست خارج مجال النساء .

وتنبع آراؤه فى الزواج من ندس المبدأ،فلما كانت المرأة ليست مكملة للرجل فأنها غير ملائمة لرفقته بأى معنى خاص ومن ثم فان مثال الرفقة الروحية غائب عن رأى افلاطون فى الزواج وموضوعه الوحيد ــ فى رأية ــ هو حمل الاطفال وولادتهم . والرفيق الطبيعى للرجل ليس المرأة بل الرجل الاخر . ولهذا فان مثال الصداقة يحل محل المثال الروحى للزواج عند افلاطون بل وعند القدماء بصفة عامة .

وافلاطون لايندد بالعبودية وهو لايعنى نفسه لتبريرها لانه يعتبرها حقة بشكل واضح لايحتاج الى تبرير . وكل ما يمكن أن يقال أنه يطالب بمعاملة انسانية وعادلة للعبيد مع الشدة وعدم ادخال العاطفة .

فاذا كان افلاطون فى هذا المضمار لم يتجاوز الرأى اليونانى فى الحياة فانه قد تجاوزهم فى مسألة واحدة على الاقل . لقد كان الرأى الشائع فى عصره

هو أن يكون الانسان طيبا مع اصدقائه وشريرا مع أعدائه.وأفلاطونيهاجم هذا صراحةفليس أمرا حسنا أن نفعل الشربل على الانسان بالاحرى أنيفعل الخير مع أعدائه ومن ثم يحولهم الى أصدقاء . ومقابلة الشر بالخير هو مبدأ أفلاطونى لايقل عن كونه مبدأ مسـيحيا .

(ب) الـــدولة :

ننتقل من فلسفة أخلاق الحياة الفردية الى فلسفة أخلاق الجماعة . وليست (جمهورية) أفلاطون محاولة لتصوير كمال خيالى وغير واقعى . أن هدفها تأسيس السياسة على نظريةالمثل بتصوير مثالالدولة.لهذا فانهذه الدولة ليست غير واقعية بل هى الدولة الحقيقية الوحيدة وحقيقتها هى أساس وجود كل الدول الموجودة بالفعل .

ونستطيع أن نتتبع هنا أيضا تيارى الفكر نفسيهما كما حدثفىفلسفة أخلاق الفرد . فمن جهة نجد أنه لـا كان المثال وحده هوالحقيقى فان العالم الموجود مجرد وهم وخدمة الدولة لايمكن ان تكون الحياة المثالية للانســان العقلانى والانسحاب الكامل من العالم الى مجال المثل هو هدف أكثر نبلا وأهداف السياسى العادى — بالمقارنة مع هذا — ليست ســوى فقاعات فارغة . وبالرغم من ان الفيلسوف هو وحده المخول له أن يحكم الا أنــه معهذا لن يقوم بهذه المهمةفىالدولة الا تحت الارغام.ففى الدول السياسية على نحو ما توجد فى العالم يعيش الفيلسوف بجسمه لكن نفسه غريبة جاهلة بمعاييرها لاتتحرك بطموحاتها.غير أن التيار الفكرى الاخر هو الاعلىعندما يقال لنا ان الفرد فى الدولة وحدها فان قدرته وحدها كمواطن وككائن اجتماعى تحصل على الكمال . ومن الممكن التوفيق بين هذين الرايين . فاذا كانت مثل الدولة والفلسفة تبدو غير متناسقة فانه يمكن التنسيق بينها بملاءمة الدولة للفلسفة يجب أن تكون لدينا دولة تتأسس على الفلسفة والعقل.وحينئذ فقط يمكن للفيلسوف أن يسكن فيها بنفسه وبجسمه أيضا على الســواء ، وحينئذ فقط يمكن للفرد او للدولة ان يصل الى الكمال.وأن تأسيس الدولة على العقل هو النغمة الاساسية فى السياسة عند أفلاطون .

وهذا يعطينا — أيضا — مفتاحا لمشكلة : ماهى غاية الدولة ؟ لماذا يجب أن تكون هناك دولة أصلا ؟وهذا لا يعنىكيف ظهرت الدولةفىالتاريخ؟ نحن لا نبحث عن العلة بل عن الاقتضاء أو الغاية من الدولة . ان غاية الحياة

كلها هى الحكمة والفضيلة والمعرفة.والفرد بدون عون يستطيع أن يصل الى هذه الغايات،بل بالدولة وحدها يمكن لهذه الغيات أن تهبط من السماء الى الارض . وغاية الدولة هى الفضيلة والسعادة (لا اللذة) للمواطنين . ولمـا كان هذا ممكنا فحسب من خلال التربية فان الوظيفة الاولية للدولة هى وظيفة تربويـة .

لمـا كان على الدولة أن تتاسس على العقل فان قوانينها يجب أن تكون عقلية،والقوانين العقلية لا تتم الا بالناس العقلانيين،أى الفلاسفة!يجب على الحكـام أن يكونوا فلاسفة . ولما كان الفلاسفة قلة فيجـب أن تكون لدينا ارستقراطية لا بالميلاد أو الثروة بل بالعقل .والمبدأ العامل الوحيد للدولة هو العقل والمبدأ الثانى هو القوة . فلا يجب أن نتوقع أن الجماهير اللاعقلانية ستخضع راغبة للقوانين العقلية ، بل يجب فرضها . ولمـا كان عمل العالم يجب أن يستمر فان المبدأ العامل الثالث هو العمل . وأفلاطون يؤمن بمبدأ تقسيم العمل وهو يخصص لكل وظيفة من هو مهيأ لها .وعلى هذا فمقابل المبادىء العاملة الثلاثة توجد ثلاث طبقات أو طوائف أومهن. ان العقل يتجسد فى الحكام — الفلاسفة ، والقوة تتجسد فى المحاربين والعمل يتجسد فى الجماهير . ويقوم تقسيم وظائف الدولة على التقسـيم الثلاثى للنفس . فمقابل النفس العقلانية الحكام الفلاسفة ، ومقابل النصف الانبل من النفس الفانية المحاربون ، ومقابل النفس الشهوانية الجماهير. ومن ثم فان الفضائل الرئيسية الاربع تمت الى الدولـة من خـلال آداء الطبقات الثلاث .وفضيلةالحكام الفلاسفةهى الحكمة،وفضيلة المحاربين هى الشجاعة، وفضيلة الجماهير هى الاعتدال . والتآزر المتناغم لهذه الفضائل الثلاث يفضى الى العـدالة .

ولا يجب على الحكام ان يكفوا عن أن يكونوا فلاسفة،فمعظم وقتهم يجب أن ينفقوه فى دراسة المثل والفلسفة ولاينفقون الا جـانبا صغيرا من وقتهم على شئون الحكم ، وهذا ممكن بفضل النظام الموضوع ، فأولئك الذين لاينشغلون فى وقت ما بشئون الحكم ينشغلون بالفكر . ومهمة المحاربين هى حماية الدولة ضد الاعداء الخارجيين وضـد الدوافع اللاعقلانية لجماهير مواطنى الدولة والمحاربون سيكون واجبهم الرئيسى فرض عقائد الحكـام —

الفلاسفة على الجماهير . والجماهير تنشغل بالتجارة والاتجار والزراعة . والحكام — الفلاسفة والمحاربون محظور عليهم أن ينشغلوا بالتجارة أو الزراعة التى ينظر اليها أفلاطون باحتقار لاشك فيه باعتباره ارستقراطيا يونانيا. ومرتبة المواطن لا تتحدد بالميلاد أو بالاختيار الفردى ، ولا يستطيع الفرد أن يختار وظيفته ، فهذا يحدده مسئولو الدولة الذين يقيمون قرارهم على قدرات الفرد . ولما كان عليهم أيضا أن يحددوا العدد المطلوب لكل مرتبة فان هؤلاء القضاة يتحكمون أيضا فى موعد الاطفال فالاباء لا يحق أن يكون لهم أطفال وقتما يشاؤون والجزاء مطلوب من الدولة .

ولما كانت غاية الدولة هى فضيلة المواطنين فان هذا يتضمن القضاء على ماهو شرير وتشجيع ماهو خير. وحتى يتحقق القضاءعلى الشر يجب القضاء على أطفال الاباء السيئين أو النسل الذى لم يلق جزاءه من الدولة.
وليس مسموحا بالمثل للاطفال الضعفاءوالمرضى أنيعيشوا. والتشجيع الايجابى للخير يتضمن تربية المواطنين على يد الدولة . والاطفال منذ سنواتهم الاولى لا يمتون الى آبائهم بل للدولة . ولهذا يجب أن ينزعوا دفعة واحدة من حضن آبائهم ونقلهم الى حضانات الدولة ولما كان الاباء لا يجب الا تكون لهم ملكية أو اهتمام بهم فانه تتخذ الوسائل الصارمة حتى يتبين المسئولون بعد نقل الاطفال للحضانات العامة ان الاباء لن يتمكنوا من تمييز أطفالهم. وكل تفاصيل البرامج التربوية تصدرها الدولة . وعلى سبيل المثال فان الشعر لا يسمح به الا فى شكل واهن . ومن بين الانواع الشعرية الثلاثة : الملحمى والدرامى والغنائى يخطر شعر الملاحم والدراما من الدولة وذلك لانها أدوات قوية لترويج الشر وهى تصور لا أخلاقية الارباب . ولايسمح الا بالشعر الغنائى مع تحفظ شديد . والموضوع والشكل بل وحتى الوزن انما تحددهما السلطات المختصة . ولا يعترف بالشعر أنه ذو قيمة فى ذاته باعتبار أن له تأثيرا خلقيا تربويا . لهذا فان القصائد كلها يجب أن تبث الفضيلة على نحو صارم .

وغير مسموح فى رأى أفلاطون أن تكون للفرد مصلحة بمعزل عن مصالح الدولة . والمصالح الخاصة تتصادم مع مصالح الجماعة ولهذا يجب استئصالها والفرد لايستطيع أن تكون له ملكية سواء الاشياء المادية أو أفراد أسرته ، فهنا جماعية السلع وجماعية الزوجات وملكية الدولة للاطفال منذ مولدهم .

(٦) آراء حول الفن

يعد علم الجمال في الازمنة الحديثة قسما منفصلا من الفلسفة ولم يكن الحال هكذا في زمن افلاطون ، ومع هذا فان آراءه في الفن لايمكن ان تكـون مناسبة في الجـدل أو الفيزياء أو الاخلاق . ومن جهة أخرى لايمكن تجاهلها وليس هناك سوى تناولها كنوع من التذييل على فلسفته . وليست لافلاطون نظرية منهجية مذهبية في الفن وكل ماهنالك آراء متناثرة اهمها هو ما ستذكره الان .

تقوم معظم النظريات الحديثة عن الفن على الرأى القائل أن الفن غاية في ذاته وان الجميل كشيء جميل له قيمة مطلقة لا مجرد قيمة لغاية اخرى. وفي هذا الراى يعترف بالفن كشيء مستقل ذاتي في مجاله لاتحكمه لاقوانينه ولايحكم عليه الا بمعاييره . ولايمكن أن يحكم عليه كما يعتقد الروائي الروسى المعاصر ليون تولستوى بمعيار الاخلاقيات. أن الجميل ليس وسيلة للخير، وهما قـد يتطابقان في الحقيقة لكن لا يمكن الاقرار بتطابقهما الا بعد الاقرار باختلافهما ولا يمكن لاحدهما أن يكون تابعا للاخر .

وهذه النظرة للفن ليس موضع على الاخلاق في تفكير افلاطون ، فالفن عنده تابع لكل من الاخلاق والفلسفة . أن تبعيته للاخلاق انما نتبينها مـن محاورة (الجمهورية) حيث لايسمح الا بالشعر الذى يروج للفضيلة وبسبب أنه يروج للفضيلة. لا يعد تبرير كافيا للقصيدة أن تكون جميلة فالقصائد ممنوعة سواء كانت جميلة أم لا اذا لم تخدم أغراض الاخلاقيات . ومن ثم نجد الفكرة المحالة وهى تحكم الدولة في ممارسته حتى في تفاصيله. ولم يخطر على بال افلاطون أن هذا سيؤدى الى القضاء المبرم على الفن واذا كان قـد خطر له فانه لم يعبأ بهذا ، فان الشعر اذا لم يكن يوجد تحت نير الاخلاقيات فلا يجب أن يسمح به على الاطلاق . أما أن الفن ليس سوى مجرد وسيلة الفلسفة فانها مسألة اكثر بداهة أن غاية التربية كلها هى معرفة المثل وكل موضوع آخر مثل العلم والرياضـة والفن لايندرج في البرنامج التربوى الا كاعداد لتلك الغاية .وهى ليست لها قيمة في ذاتها ويتضح هذا من تعاليم (الجمهورية) ويتضح اكثر من محاورة المأدبة حيث ينتهى حب الموضوعات الجميلة في غاية لا في ذاتها بل في الفلسفة .

والتقدير الادنى الذى يكنه افلاطون للفن يبدوفىنظريته عن الفن باعتباره محاكاة واشاراته المليئة بالازدراء لطبيعة العبقرية الفنية . أن الفن عنده ليس الا محاكاة ، انه نسخ لموضوع من موضوعات الحواس وهذا ليس الا نسخا لمثال ومن ثم فــان العمل الفنى ليس الا نســخة لنسخة . وأفلاطون لايتبين ابداعية الفن . وهذه النظرة من المؤكد أنها خاطئة ، فاذا كانت أهداف الفن هى مجرد المحاكاة فان الصورة الفوتوغرافية ستكون هى أفضل الصور حيث أنها أكثر النسخ دقة بالنسبة لموضوعها . أما مافشل افلاطون فى تبينه هو أن الفنان لاينسخ موضوعه بل يضفى عليه طابعا مثاليا ، وهذا يعنى أنه لايتبين الموضوع ببساطة كموضوع ، بل ككشف عن المثال انه لايرى الظاهرة بعينى انسان آخر ، بل ينفذ من الاطار الحسى ويعرض المثال وهو يشع من خــلال ستائر الحس .

والنقطة الثانية هى تقييم أفلاطون للعبقرية الفنية فالفنان لايعمل بالعقل بل بالالهام انه لايخلق ولايجب ان يخلق الجميل بالقواعد او بتطبيق المبادىء بل بعد خلق العمل الفنى يكتشف الناقد القواعد فيه . وهذا لايعنى أن اكتشاف القواعد زائف بل يعنى أن الفنان يسير بمقتضاها دون وعى وبشكل غريزى فاذا مثلا آمنا بقول أرسطو ان موضوع التراجيديا هو تطهير القلب عن طريق الخوف والشفقة فاننا لانعنى أن كاتب التراجيديا ينطلق عامدا لتحقيق هذه الغاية أنه يفعل هذا دون أن يعرف أو دون أن يقصد . وهذا النوع من الدافع الغريزى نسميه الهام الفنان . ان أفلاطون يدرك تماما هذه الحقائق لكنــه أبعد ما يكون عن اعتبار الالهام شيئا رائعا فانه يعتبره — على العكس — شــيئا منحطا نســبيا لانه غير عقلى . أنه يســميه « الجنــون الالهــى » ، وهو الهى حقا لان الفنان ينتج الاشياء الجميلة لكنه جنون لانه هو نفسه لا يعرف كيف أو لماذا فعل هذا . ان الشاعر يقول اشياء حكيمة وجميلة لكنه لايعرف السبب فى أنها حكيمة وجميلة . كل ماهنالك أنه يشعر ولايفهم أى شىء لهــذا فان الهــامه ليس على مستوى المعرفة بل على مستوى الظن الصادق فحسب الذى يعرف ماهو حق ولكنه لايعرف السبب فى أنه حق .

وهكذا نجد ان آراء أفلاطون فى الفن ليست مرضية . انه على حق دون شك فى ادراجه الالهــام فى مرتبة أدنى من العقل والفــن فى مرتبة أدنى من

الفلسفة والمناقشات المعتادة عما اذا كان الفن أو الفلسفة هو الافضل ، وما اذا كانت العاطفة أو العقل هو الاسمى لهى مناقشات عقيمة لان المتناقشين لايعلون الا من شأن تخصصاتهم . فالانسان ذو المزاج الفنى طبيعى أن يفضل الفن ويقول انه الاعلى . والفيلسوف يعنى من شأن الفلسفة على الفن لالشيء الا أنها هوايته الخاصة .ومثل هذه المناقشة عقيمة . ويجب أن تتقرر المسألة وفق مبدأ ما والمبدأ واضح تماما . ان موضوع الفن والفلسفة شيء واحـــد هو استيعاب المطلق أو المثال ، والفلسفة تستوعبه كما هـــو فى ذاتـــه أى كفكر . والفن يستوعبه فى مجرد الشكل الحسى ، أما الفلسفة فتستوعبه فى حقيقته والفن يستوعبه بطريقة غير حقيقية . اذن الفلســـفة هى الاعلى . ولكن بينما اى فلسفة حقيقية للفن يجب أن تعترف بهذا فـــانها لايجب أن تفسره على أن الفن مجرد وسيلة للفلسفة .انه يجب بشكل ما أن يجـــد مكانا للاعتراف بالحقيقة القائلة أن الفن هو غاية فى ذاتهـــا وفى هذا يكمن فشل أفلاطون .

وارسطو الذى ليست لديه شرارة القدرة الفنية فى تاليفه والذى كتاباته من أصرم التآليف العلمية كان أكثر عدلا للفن عن أفلاطون ونظريته اكثر اقناعا . ان افلاطون هو نفسه فنان عظيم لكنه غير منصف بالمرة للفن . والسبب فى هذا ان أرسطو منصف للفن هو أنه لم يكن فنانا . فلما كان مجرد فيلسوف فان كتاباته علمية وغير فنية . وهذا يمكنه من تبـــين الفن كمجال منفصل ومن ثم يتبينه على أن جداراته الخاصة . أما أفلاطون فلم يستطع أن يبقى على الاثنين منفصلين . ان محاوراته هى أعمال فنية وفلسفة معا . لقد تبينا من قبل أن هذه الحقيقة لها تاثير سيء على فلسفته فقد جعلته يخضع الاساطير الشعرية للتفسير العلمى . والان ها نحن نتبين أنه مارس تأثيرا سيئا مماثلا على آرائه فى الفن . ان ممارسته كفيلسوف ــ فنان هى أن يستخدم الفن الادبى كوسيلة ــ فحسب للتعبير عن الافكار الفلسفية ، وهذا يلون نظرته الكلية للفن ، فالفن عنده ليس سوى وسيلة للفلسفة وهذا هو الجذر الاصلى لكل نظرته فى هذا الموضوع

(٧) تقييم نقدى لفلسفة افلاطون

فاذا أردنا أن نكون تقييما منصفا لقيمة فلسفة أفلاطون فلا يجب أن نصب نقدنا على النقاط الثانوية والتفاصيل الخارجية والخطوط الخارجية للمذهب ، بل يجب أن ننفذ الى القلب ونحكم على لبه . فوسط الكم الهائل من الفكر الذى قال به أفلاطون فى جميع أقسام التأمل نجد أن الاطروحة المحورية للمذهب كله هى نظرية المثل . وكل شىء عداها مشتق من هذا . أن نظريته فى الفيزياء وفلسفته الاخلاقية ونظريته السياسية وآراءه فى الفن تنبع من هذه النظرية الحاكمة . هنا اذن يجب أن نتطلع الى جدارات مذهب أفلاطون وأوجه النقص فيه .

أن نظرية المثل ليست شيئا قفز فجأة فى العالم من عقل أفلاطون ، فلها جذورها فى الماضى . وكما أوضح أرسطو فانها نتيجة التحديدات الايلية والهيرقليطية والسقراطية . وعلى أية حال نمت أساسا من التفرقة بين الحس والعقل وهى خاصية عند المفكرين اليونان منذ أيام بارمنيدس . لقد كان بارمنيدس أول من اكد هذه التفرقة وعلمنا أن الحقيقة تتأسس بالعقل وأن عالم الحس هو عالم وهمى . وكان هيرقليطس وحتى ديمقريطس من دعاة العقل ضد الحس . وجاءت الازمة مع السوفسطائيين الذين حاولوا القضاء على التفرقة كلها وتأسس المعرفة كلها على الاحساس وهذا مبعث المعارضة لهما من جانب سقراط وافلاطون ، فقد وقف سقراط ضدهم وقال أن المعرفة كلها تتم من خلال المفاهيم والعقل : واضاف افلاطون الى هذا أن المفهوم ليس مجرد قاعدة للتفكير بل حقيقة ميتافيزيقية ، وهذا هو جوهر نظرية المثل . أن كل فلسفة تقوم بمحاولة منهجية لحل لغز الكون تبدأ بالضرورة بنظرية بطبيعة تلك الحقيقة المطلقة والقصوى التى منها يستمد الكون . هذه الحقيقة المطلقة سنسميها بكل بساطة المطلق . ونظرية أفلاطون هى أن المطلق يتألف من المفاهيم ، فالقول أن المطلق هو العقل هو الفكر هو المفاهيم . هو الكلى ليس سوى أربعة تعابير مختلفة عن النظرية نفسها . أما قضية المطلق هو العقل فانها هى الاطروحة الاساسية لكل المثالية . ومنذ أفلاطون وهناك عدة مذاهب مثالية كبرى فى الفلسفة . واعتبار المطلق

هو العقل انما هو التعاليم المحورية فيها جميعا ، لهذا فان أفلاطون هو المؤسس والمشرع لكل المثالية ، وهذا هو يعطيه مكانته الكبرى فى تاريخ الفلسفة . أن كون المطلق هو الفكر الكلى هو ما ساهم به أفلاطون فى التأمل الفلسفى فى العالم وهذا هو تاجه المشرف .

ولكن علينا أن نغوص الى حد ما فى التفاصيل فعلينا أن نتبين الى اى حد طبق هذا المبدأ بنجاح على المشكلات الكبرى للفلسفة . وأنا فى كلامى عن الايليين قلت أن أية فلسفة ناجحة يجب أن تحقق شرطين على الاقل : أولا أنها يجب أن تتحدث عن المطلق وأن المطلق قادر على تفسير العالم ويجب أن يكون من الممكن العالم العقلى للوقائع من المبدأ الاول . ثانيا : لا يجب أن يقتصر هذا المبدأ الاول على تفسير العالم ، بل يجب أيضا أن يفسر نفسه ، يجب أن يكون مطلقا حقا أى لا يجب أن نشير الى شىء خارجه وعداه لكى نفهمه . واذا كان علينا أن نلجأ الى شىء خارجى اذن فان مطلقنا لايكون مطلقا على الاطلاق ، أن مبدأنا الاول لا يكون أولا ، والشىء الذى نفسر به المطلق يجب أن يكون هو نفسه الحقيقة المطلقة . وبجانب أن يكون مبدأنا مطلقا يجب أن يكون معقولا تماما لا يجب أن يكون مجرد سر مطلق ، لان رد العالم كله الى سر مطلق ليس تفسيرا على الاطلاق . أن مبدأنا الاول يجب أن يكون تفسيرا ذاتيا . ودعونا نطبق هذا المحك المزدوج على مذهب أفلاطون . ودعونا نتبين أولا ما اذا كان مبدأ المثل يفسر العالم وثانيا ما اذا كان يفسر نفسه .

هل هو يفسر العالم ؟ هل الوجود الفعلى للاشياء : الجياد ، الاشجار ، النجوم ، الناس تفسر به ؟ أولا ما هى علاقة الاشياء بالمثل ؟ يقول أفلاطون أن الاشياء هى (نسخ) أو (محاكاة) للمثل . انها (تشارك) فى المثل . أن المثل هو (نمط مثالى) للاشياء . وهذه العبارات جميعا هى مجرد تشبيهات شعرية ، وهى لا تقول لنا حقا كيف ترتبط الاشياء بالمثل . ولكن لنفرض أننا نجهل هذا ونفترض من أجل البحث أننا نفهم المقصود بـ (المشاركة) وأن الاشياء هى بالمعنى الحرفى (نسخ) للمثل . ويظل التساؤل قائما : لماذا توجد مثل هذه النسخ ،

كيف تظهر ؟ . فاذا أمكن حل هذه المعضلة فلا يكفى أن نبين بفعل صوفى تظهر نسخ المثل الى الوجود . لابد من وجود سبب لهذا وهذا السبب هو مهمة الفلسفة لكى تفسره . وهذا السبب أيضا يجب أن يوجد فى طبيعة المثل نفسها لاخارجها . يجب أن تكون فى طبيعة المثل ضرورة باطنية ترغمها على اعادة انتاجها فى الاشياء . وهذا هو ما نعنيه بقولنا أن المثل هى تفسير كاف لوجود الاشياء ، ولكن لا يوجد فى مثل افلاطون مثل هذه الضرورة ، والمثل محددة على أنها الحقيقة الوحيدة ولها كل الحقيقة فى ذاتها وهــى كافية بذاتها ، وهــى لا ينقصها شىء . وليس ضروريا بالنسبة لها أن تدرك وجودها فى التجلى العينى للاشياء لانهــا باعتبارها حقيقية تماما لا تحتاج الى تحقق . اذن لماذا لا تظــل للابد بسيطة كما هى ؟ لماذا تخرج من ذاتها فى الاشياء ؟ لماذا لا تظل تابعة فى ذاتها وبذاتها ؟ لماذا تحتاج الى أعادة انتاجها فى الاشياء ؟ يوجد — كما يعرف — أشياء بيضاء فى الكون ، ويقال لنا أن وجودها يفسره مثــال البياض ، ولكن لماذا ينتج مثال البياض أشياء بيضاء ؟ أنه هــو نفسه البياض الكامل ، فلماذا لا يظل بذاته بمعزل وساكن فى عالم المثل طوال الابدية ؟ لا نستطيع أن نتبين المسالة لا توجد فى المثل ضرورة تدفعها نحو أعادة انتاج نفسها وهذا يعنى أنها ليس لها اى مبدأ لتفسير الاشياء .

ومع هذا كان على افلاطــون أن يقوم بمحاولة لـمـواجهة هــذه الصعوبة . ولما كانت المثل هى نفسها عقيمة عن انتــاج الاشياء فان افلاطون وقد عجز عن حل المشكلة بالعقل حاول حلها بالعنف . فقد حط على فكرة الله من لا مكان بصفة خاصة واستخدمه على أنه يشكل المادة على صورة المثل . وكون أفلاطون مضطرا الى ادراج خالق يبين أنه فى المثل نفسها لا يوجد أساس للتفسير . والاشياء يجب تفسيرها بالمثل نفسها ولكن لما كانت عاجزة عن تفسير اى شىء فان الله يستدعى ليقوم بعملها بدلها . وهكذا نجد أن افلاطون وقد ووجه بمشكلة الوجود قد تخلى من الناحية العملية عن نظريته فى المثل ويرتد الى نزعة مؤلهة فجة . أو اذا قلنا أن مصطلح الله لا يجب أن نتناوله حرفيا — أن افلاطون استخدمه كمجرد مصطلح تشبيهى لمثال الخير اذن فان هذا ينقذ افلاطون

من اتهامه بادراج نزعة مؤلهة لا تتمشى مع فلسفته ، لكن هذا ينقلنا من جديد الى المعضلة القديمة ، وفى هذه الحالة فان وجود الاشياء يجب أن تفسره مثال الخير ، غير ان هذا المثال عقيم عقم المثل الاخرى .

وفى هذا الصدد أيضا تصبح ثنائية مذهب افلاطون واضحة . اذا كان كل شيء مؤسسا فى الحقيقة القصوى الواحدة ، المثل ، اذن فـان الكون كله يجب أن يتماسك فى مذهب وكل الاجزاء فيه تنبع من المثل . فاذا وجد فى الكون اى شيء يقف بمعزل عن هذا المذهب والنسق ويظل معزولا ولا يمكن رده الى تجلى المثـل اذن فسوف تفشـل الفلسفة فى تفسير العالم وتكون أمامنا ثنائية واضحة . ولم يحط افلاطون على الله لتفسير الاشياء فحسب بل حط أيضا على المادة . أن الله يتناول المادة ويشكلها فى هيئة نسخ للمثل . ولكن ما هى هذه المادة ومن اين تصدر ؟ واضح اذا كانت الحقيقة الوحيدة هى المثل ، فان المادة مثل كل شيء آخر يجب ان تتأسس فى المثل .لكن ليس هذا ما نجده فى مذهب أفلاطون، فالمادة تظهر كمبدأ مستقل عن المثل . ولما كان وجودها اصـيلا غير مستمد من شيء آخر فيجب ان تكون هى ذاتها جوهرا . ولكن هذا هو بالضبط ما ينكره افلاطون ويسميه لا وجودا مطلقا . ومع هذا لما لم يكن مصدرها فى المثل او فى اى شيء خارجه فاننا يجب أن نقول أنه وجود مطلق رغم أن افلاطون يسميه لا وجودا مطلقا . ان المثل والمادة تتواجهان فى مذهب أفلاطون ولا تستمد الواحدة من الاخرى وهما متآزرتا على نحو اخلاقى وهما حقيقتان مطلقتان ، وهذه ثنائية خالصة .

ومصدر هذه الثنائية نجده فى الانفصال المطلق الذى أقامه افلاطون بين الحس والعقل . لقد أقام عالم الحس فى جانب وعالم العقـل فى الجانب الاخر شأن الاشياء المختلفة والمتعارضة تعارضا تاما ، ومن ثم يستحيل بالنسبة له أن يعبر الهوة التى خلقها بنفسه بينهما . وربما نتوقع ثنائية فلسفة تتأسس على مثل هذه الفروض لتنهار فى نقاط عديدة فى المذهب وهذا ما حدث حقا : انها تظهر كثنائية المثل والمادة ، لعالم الحس وعالم الفكر ، للجسم والنفس . وليست المسألة مسـألة التفرقة بين الحس والعقل غاية فلسـفة أصيلة يجب أن تدرك هـذه

التفرقة ومما لاشك فيه ايضا أن من الصواب وضع الحقيقة والحق على صعيد العقل لا صعيد الحس . ونحن بالرغم من التمايز بين الحس والعقل الا أنهما يجب أن يكونوا فى هوية ، يجب أن يكونا تيارين مختلفين ينبعان من مصدر واحد ، وهذا يعنى أن الفلسفة التى تعتقد أن الحقيقة المطلقة قائمة فى العقل يجب أن تظهر الحس على أنه شكل أدنى للعقل . ولما لم يستطع أفلاطون أن يتبين الهوية بين الحس والعقل وكذلك اختلافهما فان فلسفته تصبح جهدا عقيما مستمرا لتخطى الثنائية الناتجة.

وهكذا فان الجواب على تساؤلنا الاول عما اذا كانت نظرية المثل تفسر عالم الاشياء هو جواب يجب أن يكون بالسلب . ودعونا ننتقل الى المحك الثانى : هل مبدأ المثل مبدأ فيه تفسير ذاتى ؟ أن مثل هذا المبدأ يجب أن يفهم من ذاته تماما ، ولا يجب أن يكون مبدأ — مثل مبدأ المبادىء — يرد الكون كله الى عامل غامض مطلق . فحتى اذا ظهر ان سبب كل شىء هو المادة فانه لايزال أمامنا ان نتساءل عن سبب المادة . ونحن لا نستطيع ان نتبين اى سبب يحتم ضرورة وجود المادة . أنها مجرد واقعة تفرض نفسها بطريقة قطعية على وعينا دون أعطاء اى سبب لها . ومبدانا يجب أن يكون على نحو يجعلنا نتساءل عن سبب آخر له ، يجب أن يكون علة نفسه ومن ثم يشبع فى ذاته الحاجة لتفسير نهائى . والان لا يوجد الا مبدأ واحد فى العالم على هذا النحو هو العقل نفسه . انك تستطيع أن تسأل عن سبب الشمس أو القمر أو النجوم أو النفس أو الله أو الشيطان لكنك لا تستطيع ان تسأل عن سبب العقل لان العقل هو علة نفسه . ودعونا نطرح الفكرة نفسها بطريقة اخرى . عندما نطلب تفسيرا لاى شىء ما الذى نقصده بالتفسير؟ ما الذى نريده ؟ ألانقصد أن الشىء يبدو لنا لا عقلانيا ونحن نريد أن نظهر انه عقلانى ؟ وعند ما يتم هذا القول انه تم تفسيره ، فلنفكر على سبيل المثال فيما يسمى مشكلة الشر ، أن الناس غالبا ما تتحدث عنها على انها مشكلة « أصل الشر » كما لو كنا نريد أن نعرف كيف بدأ الشر. ولكن حتى لو عرفنا هذا فانه لن يفسر اى شىء . لنفرض أن الشر بدأ لان شخصا ما اكل تفاحة ، فهل يجعل هذا المسألة اكثر جلاء ؟ هل نشعر أن معضلاتنا عن وجود الشر قد حلت ؟ كلا . ليس هذا هو ما

نريد أن نعرفه . المعضلة هى أن الشر يبدو لنا شيئا لا عقلانيا ، المشكلة لا تحل الا بأن يظهر لنا أن هناك سببا عقليا يحتم وجود الشر .اظهروا لنا هذا وسوف يتم تفسير الشر . أن تفسير شىء اذن يعنى أن الشىء عقلانى . ونستطيع الان أن نطلب بأن يتم اظهار كل شىء آخر فى العالم على انه ضرورى . لكننا لا نستطيع أن نطلب من الفيلسوف أن يبين أن العقل ضرورة عقلانية ، فهذا عبث . العقل هو ما هو عقلانى باطلاق من قبل ؛ أنه ما يفسر نفسه ، أنه علة نفسه ، أنه مبدأ ذاتى التفسير . اذن هذا ما يجب أن يكون عليه المبدأ الذى نبحث عنه . لقد قلنا أن المطلق يجب أنيكون مبدأ ذاتى التفسير وليس هناك سوى مطلق واحد على هذا النحو هو العقل . لهذا فان المطلق هو العقل .

ولقد كانت عظمة وروعة افلاطون انه تبين هذا ومن ثم اصبح مؤسس الفلسفة الحقيقية . فالقول بأن المطلق هو المفاهيم هو نفس القول أنه العقل . وقد يبدو — اذن — أن أفلاطون قد حقق القاعدة الثانية للنقد ،فقد جعل المبدأ الاول حقيقة ذاتية التفسير.ولكن لانستطيع أن نقفز بهذه السرعة الى هذه النتيجة . فمجرد كلمة العقل ليس مفتاحا يفتح لنا ابواب الكون ، فهناك شىء ضرورى مطلوب أكثر من مجرد كلمة ، فيجب أن يقال لنا فى الواقع ما هو العقل . وهناك معنيان يمكننا أن نسأل بهما السؤال عن ماهية العقل الاول مشروع والثانى غير مشروع . من غير المشروع أن نتساءل عن ماهية العقل بمعنى التساؤل عن أنه سيتم تفسيره لنا فى أطار شىء آخر ليس هو العقل . وهذا يعنى أن نكف عن ايماننا بأن العقل هو علة نفسه وسيكون من المطلوب البحث عن علة العقل فى شىء ليس هو العقل ، وهذا يعنى الاعتراف . فان العقل هو فى ذاته ليس عقلا ، وهذا عبث . لكن من المشروع أن نتساءل عن ماهية العقل بمعنى ما هو (محتوى) العقل . ومحتوى العقل كما رأينا هو المفاهيم . ولكن أية مفاهيم ؟ كيف يمكن أن نعرف ما اذا كان أى مفهوم جزئى هو جزء من نسق العقل أم لا ؟ واضح أن هذا لا يتم الا بتأكيد منا اذا كان مفهوما عقليا . فاذا كان المفهوم عقلانيا تماما اذن فانه جزء من العقل واذا

لم يكن فهو ليس جزءا من العقل .اذن ما نحتاج اليه هو جرد تفصيلى بكل المفاهيم التى يحتويها العقل وبرهان على أن كل مفهوم من هـذه المفاهيم عقلانى حقا . وواضح اننا بهذه الطريقة وحدها نستطيع أن نضع بداية مقنعه فى الفلسفة ، فقبـل أن نستطيع أن نبين أن العقل يستطيع أن يفسر أى أنه يعقلن العالم يجب أن نبين أولا أن العقل نفسه عقلانى أو اذا شئنا مزيدا من الدقة علينا أن نبين أولا أن (تصورنا) للعقل هو تصور عقلى . يجب الا تكون هناك وقائع غير مفسرة ،لا يجب أن تكون هناك أية أسرار وأماكن مظلمة فى فكرتنا عن العقل . يجب أن ينفذ منه نور العقل ، يجب أن يكون شفافا ،بلوريا .وكيف يمكن أن نأمل فى تفسير العالم اذا كان مبدأنا الاول نفسه يحتوى على لا عقلانيات ؟

اذن كل مفهوم يجب أن يبرهن بذاته على أنه عقلانى وهذا يعنى أنه مفهوم (ضرورى) . والقضية الضرورية هى القضية التى يـكون عكسها مستحيلا مثل اثنان واثنان اربعة فعكسها مستحيل . وهكذا نجد عند افلاطون أن المثل لكى تكون ضرورية حقا يجب أن يكون من المستحيل منطقيا بالنسبة لنا نفى حقيقتها ، فيجب أن يستحيل الاعتقاد فى العالم بدون هذه المفاهيم . ومحاولة نفيها يجب أظهارها على أنها متناقضة بذاتها ، بل يجب أن تكون ضرورية من العقـل وأن الفكر بدونها يكون مستحيلا . وواضح أن هذا هو عين قولنا أن المثل لا يجب أن تكون مجرد وقائع مطلقة لايمكن تفسيرها . وعن مثل هـذه الواقعة نقول انهـا كذلك ولكننا لا نتبين سببا لها . وتبين السبب لها هـو تبين ضرورتهـا فلا نتبين انها كذلك فحسب بل يجب أن تكون هكذا أيضا .

والا ،أن مثل افلاطون ليست من هذا النوع الضرورى .يقال لنا أن هناك مثالا للبياض ،ولكن لماذا يجب أن يكون هناك مثل هذا المثال ؟ أنها مجرد واقعة ، ليس فيها ضرورة ، ونستطيع أن نتصور العالم على ما يرام بدون مثال البياض ويستطيع أن يكون العالم رائعا بدون الأشياء البيضاء أو مثال البياض ، وأن أنكار حقيقة هذا المثال ليس فيه تناقض ذاتى . ولنطرح المسألة بطريقة أخرى : لاشك أن هناك أشياء بيضاء فى العالم ونحن نحتاج الى تفسيرها مع الاشياء الاخرى . فيلجأ افلاطون

الى التفسير فيقول ان هناك أشياء بيضاء لأن هناك مثالا للبياض ، ولكن فى هذه الحالة لماذا هناك مثال البياض ؟ لا نستطيع أن نتبين المسألة فلا يوجد سبب ، لا توجد ضرورة فيها . والشيء نفسه ينطبق على كل المثل الاخرى . أنها ليست مفاهيم عقلانية ، أنها ليست جزءا من نسق العقـــــل .

وربما عند هذه النقطة يشرق علينا شعاع من امل . نحن نسأل عن سبب هذه المثل ، افلم يؤكد أفلاطون أن السبب المطلق وأساس كل المثل الدنيا نجده فى مثال الخير الاقصى ؟ فاذا كان هذا هكذا فهذا يعنى أن المثل الدنيا يجب أن تجد ضرورتها فى المثال الاقصى . واذا استطعنـــا ان نتبين أن مثال الخير يتضمن بالضرورة المثل الاخرى اذن فان هذه المثل الاخرى تكون قد فسرت حقا . بقول آخر ، يجب أن نكون قادرين على استخلاص كل المثل الاخرى من هذا المثال الواحد . يجب أن نتمكن من اظهار ان كل المثل الاخرى تصدر عن مثال الخير وقد أعطى لنـــا وأن نفترض الخير وننكر المثل الاخرى سيكون أمرا متناقضا لايمكن التفكير فيه.

وهناك عدة مثل عند أفلاطون تشير الى نوع الاستنباط الذى نطلبه . فمثلا ، فى محاورة (بارمنيدس) اظهر أن مثال الواحـــد يتضمن بالضرورة مثال الكثرة والعكس بالعكس ، فأنت لاتستطيع أن تفكر فى الواحد بدون أن تفكر ايضا فى الكثرة ، وهذا يعنى أن الكثرة مستمدة من الواحد وأن الواحد مســـتمد من الكثرة . وبهذه الطريقة عينها يجب أن نكون قادرين على استخلاص مثال البياض من مثال الخير ، ولكن واضح أن هذا مستحيل . يمكنك أن تحلل الخير كما تريد وتســـتطيع أن نوجهه فى كل اتجـــاه تتخيله لكنك لاتستطيع أن تستخلص البياض منه فالمثالان لايتضمن كل منهما الاخر ، كل منهما يمكن التفكير فيه بمعزل عن الاخر .والامر نفسه مع كل المثل الاخرى ، مامن واحد منها يمكن استخلاصه من الخير .

والسبب فى هذا واضح للغاية : فكما أن المثل الدنيا لاتحتوى الا على ماهو مشترك بين أشياء فئة من الفئات واستبعاد اختلافاتها فان المثلُ العليا أيضا تضم ما هو مشترك مع المثل التى تندرج تحتها ولكنها تستبعد ماليس مشتركا .فمثلا،مثال اللون يحتوى الشيءالمشترك فىالابيضوالازرقَ

والاحمر والاخضر ، ولكن الالوان جميعا ليس فيها بياض مشترك . الاخضر — مثلا — ليس أبيض،ومن ثم فان مثال اللون يستبعد مثال البياض وهذا بالمثل يستبعد كل مثل الالوان الجزئية الاخرى . وكذلك أيضا بالنسبة للمثال الاقصى فانه لا يحتوى الا على ما تشترك فيه المثل كلها لكن كل الباقى يظل خارجه .وهكذا فان مثال البياض كامل فى نوعه ولما كانت المثل كلها كاملة بالمثل فان المثال الاقصى هو ذلك الذى تتفق فيه جميعا الا وهو الكمال نفسه.ولكن هذا يعنى أن كمال مثال البياض وارد فى المثال الاقصى ، ولكن صفته النوعية التى بها يختلف عن المثل الاخرى مستبعدة . أن صفته النوعية هى بياضه . وهكذا فان كمال البياض وارد فى الخير لكن البياض ليس واردا ومن ثم يستحيل استخلاص البياض من الخير لان الخير لايحتوى البياض.أنك لاتستطيع أن تستخلص منه ماليس فيه .وعندما استخلص افلاطون الكثير من الواحد لم يفعل هذا بأن يظهر أن الواحد يحتوى الكثير فحسب ، انه لايستطيع أن يستخلص البياض من الخير لان الخير لايحتوى البياض .

وهكذا نجد أن المثل الدنيا ليس فيها طابع الضرورة ، انها مجرد وقائع ، والامل فى أن ضرورتها فى المثال الاقصى ينهار . ولكن لنفرض أننا اغضينا عن هذا او افترضنا ضرورة وجود مثال البياض لان هناك مثالا للخير . اذن لماذا يوجد مثال للخير ؟ ماهى الضرورة فى ذلك ؟ أننا لانستطيع أن نتبين أية ضرورة .وما قلناه عن المثل الاخرى ينطبق بالمثل على المثال الاقصى.قد يكون الخير مثالا ضروريا ولكن افلاطون لم يظهر هذا.

وهكذا بالرغم من ان افلاطون قد عين العقل على انه المطلق وعلى الرغم من ان العقل هو مبدأ تفسيره ذاتى فان جرده للمحتوى التفصيلى للعقل غير مقنع حتى انه مامن مفهوم من المفاهيم التى أدرجها فيه تظهر حقا على أنها عقلية . وهنا تنهار فلسفته عند المحك الثانى كما حدث عند المحك الاول . انه لم يفسر العالم من المثل كما أنه لم يجعل المثل تفسر نفسها .

وهناك قصور آخر فى مذهب أفلاطون له أهمية كبرى ، ففى هذا المذهب يسرى خلط بين أفكار الحقيقة والوجود والتفرقة بين الواقع والوجود صفة جوهرية فى كل مثالية . وحتى اذا رجعنا الى المثالية الضبابيهعند الايليينفسوف نتبينهذه المسالة.لقد رأينا زينون ينفىالحركة والكثرة وعالم الحس ، لكنه لم ينف وجود العالم ، فهذا استحالة . حتى لو كان العالم وهما فان الوهم موجود . أن ما أنكره هو حقيقة الوجود . ولكن اذا كانت الحقيقة ليست الوجود ، فما هى اذن ؟ يرد الايليون فيقولون أنها الوجود العام ، لكن الوجود العام لايوجد ، فان مايوجد هو هذا أو ذاك النوع الجزئى من الوجود ، والوجود العام ليس موجودا فى اى مكان ، وهكذا نفى الايليون أولا ان الوجود هو الحقيقة ثم نفوا أن الحقيقة موجودة . وهم أنفسهم لم يستخلصوا هذه النتيجة لكنها واردة فى موقفهم الكلى .

ومع تطور كامل للمثالية كما عند أفلاطون لايزال هذا واضحا أكثر وهو بمعنى مامن المعانى هكذا . فالحصان الجزئى ليس حقيقيا ، لكنه من المؤكد أنه موجود والحصان الكلى حقيقى لكنه لايوجد .ولكن حول هذه النقطة الاخيرة ينهار أفلاطون . أنه لايستطيع أن يقاوم الاغراء بالتفكير فى الحقيقة المطلقة على انها موجودة ومن ثم فان المثل لايتم التفكير فيها على أنها مثل الكلى الحقيقى فى العالم بل على أن لها وجودا منفصلا فى العالم خاصا بها .

ولابد أن أفلاطون قد أدرك ماهو متضمن فى الحقيقة فى موقفه الكلى وهو أن الحقيقة المطلقة ليس لها وجود ،فهو يقول لنا أنها كلية وليست شيئا جزئيا مفردا. غير أن كل شىء يوجد هو شىء جزئى.مرة أخرى أنه يقول لنا أن المثال خارج الزمن . ولكن ما يوجد فى زمن ما . وهنا — اذن — تبدو هذه الفكرة المثالية المحورية ثابتة فى عقل افلاطون .ولكن عندما ينطلق للتحدث عن التذكر والتناسخ وعند مايقول لنا أن النفس قبل الميلاد كانت تسكن فى عالم المثل الذى تأمل أن تعود اليه بالموت فان من الواضح أن افلاطون قد نسى فلسفته وانه يفكر الان فى المثل على انها موجودات فردية فى عالم خاص بها . انه عالم المثل الذى له وجود ومكان منفصلا يخصانه . انه ليس هذا العالم ، انه عالم

مفارق . وهكذا نجد أن الفلسفة الافلاطونية التى بدأت على مستوى رفيع من التفكير المثالى وقد أعلنت الحقيقة الوحيدة للكلى تنتهى بتحويل الكلى نفســـه الى انه مجـــرد جـــزئى موجود . وهـــذه هى القصة القديمة لمحاولة رسم صور ذهنية لذلك الذى لاتستطيع أن تلتقطه أية صورة . لما كانت كل الصـــور تتكون من ماديات حســـية ولمـــا كنـــا لانستطيع تكوين صورة أية شىء ليس شيئا جزئيا فان تشـــــكيل صورة للكلى يعنى بالضرورة التفكير فيه على النحو الذى ليس هو عليه اى على انه جزئى فردى . وهكذا يرتكب افلاطون الخطيئة نفسها التى يمكن أن تعزى الى اى فيلسوف آخر وهو تحويل الفكر الى شىء .

ولنلخص الامر فنقول ان أفلاطون هو المؤسس العظيم للمثاليـــة والمبادر لكل الحقائق التالية فى الفلسفة . ولكن كما هو الشأن دائما مع الرواد نجد أن مثاليته فجة ، وهى لا تستطيع أن تفسر العـــــالم ، انها لاتستطيع أن تفسر نفسها . وهى لاتستطيع حتى أن تكون صـــادقة مع مبادئها لانها قالت ولاول مرة فى التاريخ بوضوح وتحديد أن الحقيقة هى الكل وأن مباشرتها تنسى عقيدتها وتغرق فى النزعة الجزئية التى تعتبر المثل افرادا موجودين . وأشكال القصور هذه التى شرع أرســـطو فى تصحيحها للوصـــول الى مثالية اكثر صفاء هى القـــذى فى عين افلاطون

الفصل الثالث عشر

ارســـطو

١ — الحياة والكتابات والطابع العام لأعماله :

ولد أرسطو فى عام ٣٨٤ ق . م . فى ستاجيرا ، وهى مستعمرة يونانية وميناء على ساحل تراقيا . وكان أبوه نيقوماخوس طبيب بلاط الملك أمينتاس المقدونى ومن هنا جاء ارتباط ارسطو الشديد ببلاط مقدونيا ، الذى أثر الى حد كبير فى حياته ومصيره .

فبينما كان لا يزال صبيا مات أبوه وأرسله الوصى عليه بروكسينوس الى أثينا المركز الثقافى للعالم لاستكمال تربيته . وكان آنذاك فى السابعة عشرة من عمره . وفى العصور التالية حاول الذين يقللون من شأنه المغرمون بتلطيخ شخصيته أن يتهموه (بجحوده) نحو أستاذه افلاطون . ويقال ان افلاطون فى شيخوخته قد شعر بالمرارة من جراء الاستياءات التى تفشت فى المدرسة بسبب روح أرسطو الواشية وليس هناك أساس لوضع أى لوم على أرسطو لايجاد المتاعب الأفلاطون وهى متاعب لا وجود لها أو كانت مبالغاً فيها ويتضح هذا من الوقائع الخاصة بمعرفتنا ومن الاشارة الى افلاطون فى أعمال أرسطو . وليس هناك احتمال اذا كان أرسطو وجه الكثير من الاعتراضات على افلاطون أن يظل لمدة عشرين عاماً فى الأكاديمية ولم يتركها الا عند وفاة افلاطون . زيادة على ذلك ، بالرغم من أن أرسطو فى أعماله قد هاجم تعاليم أفلاطون بقوة شديدة فانه لا يوجد فى هذه الهجمات أى اجراءات بالتحامل أو الاستياء الشخصى ، بل بالعكس ، اشار الى نفسه على أنه صديق افلاطون لكنه صديق أكبر للحقيقة .

والحقيقة على أكبر احتمال — هى أن رجلا له مثل هذه العقلية المستقلة والأصيلة مثل أرسطو لم يكن ولاء أعى وعبادة بطولية لافلاطون مما كان لدى العقول الادنى فى المدرسة وكما هو غالبا فى حالة الشباب ذوى المقدرة فان التلميذ النابغة قد يعانى من نفاد صبر الشباب . وليس فى هذا شيئا سيئـــا .

وبينما كان أرسطو فى الأكاديمية أظهر روحا رفافة وحماسة شديدة من أجل المودة فى كل اشكالها ، وهذه الروح تسببت فى ظهور ملح وطرائف فيها قدر من الحقيقة مثل معظم الملح والطرائف التى تتناسج حول الشخصيات الكبيرة . ومن هذه القصص انه اخترع جهاز آليا من شأنه أن يوقظه اذا نام ن كثرة اجهاده فى لدرس .

وفى عام ٣٤٧ ق . م مات أفلاطون واختير ابن أخته سبيسيبوس رئيسا للأكاديمية وقد غادر أرسطو أثينا مع زميل الدراسة أكزينوقراطس ولجأ الى بلاط هرمياس ملك انارنيوس فى آسيا الصغرى وهرمياس هذا من أصل وضيع لكن غرائزه راقية وحسن التربية . وقد حضر محاضرات افلاطون واستقبل الفيلسوفين الشابين كما يرحب بالضيوف ، ومكث أرسطو ثلاث سنوات فى أنارنيوس . وهناك تزوج بثيياس ابنة عم الملك . وفى أخريات حياته تزوج للمرة الثانية من هربلييس التى انجبت له ولدا هو نيقوماخوس . وفى نهاية الثلاث سنوات سقط هرمياس ضحية خيانة انوس وتوجه ارسطو الى ميثلين وهناك ظل لعدذ سنين الى ان تلقى دعوة من فيليب ملك مقدونيا لكى يكون مربيا للاسكندر الشاب الذى سيصبح فيما بعد قاهر العالم وكان آنذاك فى الثالثة عشرة من عمره . وقد لبى أرسطو الدعوة وواصل تربيته للاسكندر لمدة خمس سنوات ويبدو أن فيليب والاسكندر قد أسبغا على أرسطو مظاهر التكريم . وهناك قصص تذهب الى أن البلاط المقدونى لم يزوده فحسب باعتمادات لمواصلة التعليم بل زود بآلاف العبيد لجمع العينات اللازمة للبحث والدرس .

ومن المحتمل أن هذه القصص كاذبة ومن المؤكد أنها مليئة بالمبالغة . ولكن مما لا شك فيه أنه فى أبحاثه العلمية والفلسفية كان معززا بتأثير البلاط وانه لم ينشغل بالبحث عن عون اذا كانت هناك ضرورة لذلك . وعند وفاة الملك فيليب تولى الاسكندر الملك ولقد انتهت حقبة دراساته الآن وبدأ يتخذ الاستعدادات لفتوحاته المتعاقبة . وانتهت مهمة أرسطو فعاد الى أثينا التى لم يزرها منذ وفاة افلاطون ولقد وجد المدرسة الأفلاطونية مزدهرة تحت أمرة اكزينقراط كما وجد أن الافلاطونية هى الفلسفة السائدة فى اثينا . ومن ثم أنشأ لنفسه مدرسة خاصة به فى مكان يسمى اللوقيوم

ويقترن بهذا أن اتباعه أصبحوا يعرفون فى السنوات التالية باسم المشائين وهو اسم جاء من عادة أرسطو المشى وهو يلقى محاضراته .

واستمرت فترة أقامته فى أثينا ثلاث عشرة سنة وكان مشغولا خلالها برئاسة المدرسة والأعمال الأدبية • ويبدو ان هذه الفترة كانت اثمر فترة فى حياته . وليس هناك شك أن معظم كتاباته الهامة قد ألفت فى ذلك الوقت . ولكن فى نهاية هذه الفترة تغيرت حظوظه فى عام ٣٢٣ ق . م •

توفى الاسكندر الأكبر فجأة فى بابل وسط انتصارته . وكانت الحكومة الأثينية فى أيدى حزب موال للمقدونيين . وعند وفاة الاسكندر أطيح بهذا الحزب وظهرت ردة عامة ضد كل ما هو مقدونى . ولقد كان الاسكندر يعد عند اليونان بمثل ما كان نابليون يعد فى أوروبا منذ قرن •

لقد أهان المدن اليونانية الحرة ، بل لقد نهب حتى مدينة طيبة ، وعاشت اليونان كلها فى رعب دائم خشية الغزو . ولما أتم هذا الخوف بوفاة الاسكندر انفجر شعور عام ضد مقدونيا وظهر حزب معاد للمقدونيين وتولى السلطة . ولقد كان أرسطو يعد دائما ممثلا وراعيا للبلاط المقدنى . وان كان فى الواقع لم يكن على وئام فى الفترة الأخيرة مع الاسكندر الأوتوقراطى الفردى النزعة ووجه اليهم اتهام بعدم التقوى وحتى يفلت من العقاب هرب الى خالكيس فى أيوبياى وذلك على حد قولة حتى لا تكون أمام الأثينيين فرصة أخرى للخطيئة فى حق الفلسفة كما فعلوا من قبل فى شخص سقراط وربما كان عازما على العودة الى أثينا بمجرد هدوء العاصفة ولكن فى أول سنة من اقامته فى خالكيس انتابه مرض فجائى ومات فى سن الثالثة والستين فى عام ٣٢٢ ق • م .

ويقال أن أرسطو قد ألف حوالى أربعمائة كتاب وتخف دهشتنا لهذا الانتاج نوعا ما عندما نتذكر أن ما يسمى هنا (كتابا) مماثل كثيرا لما نسميه فصلا فى البحث الحديث وقد فقد أكثر من ثلاثة أرباع هذه الكتابات ولكن لحسن الحظ ما بقى لنا هو بلا شك الجزء الأهم وقد توفر لدينا فيه قدر رائع كامل من المذهب الأرسطى الكامل فى كل اقسامه . وعلى اية حال

وصل الينا معظم الكتابات فى حالة مبتورة ، نجد هذا بصفة خاصة فى « الميتافيزيقا » وهذا البحث ناقص وربما تركه المؤلف نفسه ناقصا عند وفاته . ولكن اذا استبعدنا هذا فاننا نجد أن عدة كتب من « الميتافيزيقا » هى بلا شك كتب منحولة . وواضح أن كتبا أخرى وردت بترتيب خاطىء . ونحن نجد أن كتابا من الكتب يتوقف فى منتصف البحث وعندما نبدأ الكتاب التالى نجد أننا فى منتصف موضوع مختلف اختلافا تاما . وهناك تكرارات متعددة وأجزاء من الكتاب تبدو كما لو كانت ملاحظات مدونة للمحاضرات ، وهناك عدة استطرادات وهذه الخصائص نفسها نجدها فى كتابات أرسطو الأخرى وان كان بدرجة أقل . ويبدو الأرجح ان لم يكن مقصوداً بها أن تنتشر وهى فى حالتها الراهنة ، فينقصها التنقيح النهائى واللمسات النهائية ، وبرغم هذه النواقص فان الكتابات هائلة فى الحجم وواضحة بما فية الكفاية لتمكننا لنتتبع كل المواقف الرئيسية فى تفكير أرسطو .

لقد رأينا — فى حالة أفلاطون — وقد أمتد نشاطه الأدبى لفترة نصف قرن وقد كانت فلسفته خلالها فى حالة تطور دائم أصبح من المهم تتبع هذا التطور حسب ترتيب محاوراته . والشىء نفسه ليس صحيحا فى حالة أرسطو ، فكل كتاباته أو تلك التى وصلت الينا يبدو أنها كتبت خلال الثلاث عشرة سنة من حياته وهو فى أثينا أى بعد أن تجاوز الخمسين . لهذا فقد كان مذهبه مكتملا وناضجا وفى كامل تطوره ومسألة ترتيب كتابته ليست بذات أهمية . وعلى أية حال فان نتيجة البحث النقدى تبين انه بدأ على الأرجح بالأعمال المختلفة عن المنطق ويأتى بعد هذا العلم الفيزيائى ثم الكتب الأخلاقية السياسية وأخيرا كتاب « الميتافيزيقا » الذى ترك ناقصا .

ولا يجب أن ننسى أن أرسطو لم يكن فيلسوفا فحسب بالمعنى الحديث الضيق لهذا المصطلح ، لقد كان انسانا صاحب تعاليم شاملة كلية ، ولم يكن هناك فرع من فروع المعرفة لم يجذب انتباهه ولم يكن أعظم خبير فيه فى عصره فيما عدا الرياضة على الأرجح ، ولذلك فهو أبعد ما يكون عن كونه فيلسوفاً مجرداً . حتى أن ميولة الطبيعية كامنة بالأحرى فى مجال العلم الطبيعى عن الفكر المجرد ، غير أن تصميمه يبدو انه كان يشتغل على حقل المعرفة كله مستوعبا كل العلوم الموجودة ورفض ما يبدو خاطئا عند سابقيه

ومضيفا للباقى تطورات واقتراحات قيمة خاصة به . وعندما يكون هناك علم لم يكن له وجود من قبل فان خطته تتضمن تأسيس علوم جديدة عندما تكون هناك ضرورة ومن ثم أصبح مؤسس علمين على الأقل هما المنطق وعلم الحيوان . وهكذا كان فذاً فى كل أنواع المعرفة مما يستحيل بالنسبة لرجل واحد فى الازمنة الحديثة . وتشمل أعماله أبحاثا عن المنطق والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة والفن . وكتب عن مبادىء الخطابة وعلم الفلك تحت عنوان « فى السماء » وآخر عن علم الأرصاد الجوية ويتناول العديد من أبحاثه علم البيولوجى عن حياة الحيوان الذى شغف به للغاية . وتشمل أبحاثه كتبا عنوانها « حول أعضاء الحيوانات » و « حول حركات الحيوانات » و « حول أصل الحيوانات » وكذلك بحثه العظيم « أبحاث حول الحيوانات »وهو يحتوى على قدر هائل من المعلومات جمعها من مصادر عديدة . ومن الحق ان جانبا كبيراً من هذه المعلومات أصبحت من قبيل الخيال ولكن كان هـذا أمرا محتما فى طفولة العلم . وقد اعتبر ان ارسطو اظهر معرفته بحوالى خمسمائة نوع مختلف من الكائنات الحية وان كان بطبيعة الحال لم يصنفها بالطريقة الحديثة وبهذه الكتب عن الحيوانات اسس علم الحيوان ولم يكن هناك احد قبله قام بدراسة خاصة لهذا الموضوع .

ولقد قيل ان كل انسان اما ان له عقلية من النمط الأرسطى أو عقلية من النمط الافلاطونى . ولما كان هذا القول يتضمن ان أرسطو وأفلاطـون متعارضان . فانه أقل من نصف الحقيقة . وما من فهم أصيل لارسطو يستطيع أن يعزز الرأى القائل أن مذهبه الفلسفى معارض تماما لمذهب افلاطون ، بل الأفضل القول أن أرسطو كان أعظم الأفلاطونيين لأن مذهبه لايزال مؤسساعلى المثال وهومحاولةلتأسيس مثالية متحررة من نواقص مذهب أفلاطون،ان مذهبه فى الوقع هو تطور للأفلاطونية . فما هو السبب — اذن — فى انتشار الفكرة القائلة ان ارسطو عكس أفلاطون ولقد (كانا) متعارضين فى عـدة أمور هامة ، لكن كان هناك اتفاق أساسى بينهما يعـد أعمق من اختلافاتهما . والاختلافات مصطنعة الى حد كبير والاتفاق عميق للغاية . ومن ثم فـان الاختلافات هى الأكثر وضوحا . والاختلافات أيضا هى التى كانت الأكثر وضوحا عند أرسطو نفسه . والرأى الشائع نشأ الى حد كبير من ان ارسطو

لم يترك فرصته الا وهاجم النظرية الأفلاطونية عن المثل . ولقد كان باستمرار متهماً بتأكيد الاختلاف بينه وبين افلاطون لكنه لم يقل شيئا عن الاتفاق . غير أنه ليس فى استطاعة انسان أن يحكم على علاقاته العميقة مع أسلافه ومعاصريه . ولا يحدث الا بعد كر السنين عندما يهدأ غبار المعركة تحت صوت المـاضى فيمكن المؤرخ ان يتبين حقيقة الأمور وينفذ فى العلاقات الخاصة بكل رجل عظيم مع العصر الذى كان فيه . لقد كان افلاطون هو مؤسس المثالية وكانت مثاليته فى نواح عديدة فجه ولا تطاق . وكانت رسالة ارسطو الخاصـة هى ازالة هذه الأمور الفجة وتطوير الأفلاطونية الى فلسفة مقبولة ، ولقد كان طبيعيا ضرورة أن يؤكد الأمور الفجة التى ناضل بشدة للتغلب عليها اكثر من تأكيد بنية الحقيقة تلك التى سبق لافلاطون أن طورها الى ما كانت تقتضى تناولا خاصا من جانبه . ولقد كانت الاختلافات بينه وبين سابقه التى كانت اكثر وضوحاً بالنسبة له ولهذا كان مهتما أن يتخذ موقفا اشكاليا تجاه أستاذه على نحو شـامل .

ولكن اذا كان الاتفاق أكثر عمقا عن الاختلافات وقائما على الاعتراف بالمثال على أنه الأساس المطاق للعالم فان الاختلافات لا تقل فى هذا لفتاً للأنظار . أولا ان ارسطو يحب الحقائق والوقائع وما يريده هو دائما المعرفة العلمية المحددة ، أما افلاطون فهو من الجهة الأخرى ليس لديه حب للحقائق ولا موهبة للأبحاث الفيزيائية . وما يميز ارسطو بشأن مذهب افلاطون هو احتقار هذا المذهب لعالم الحس . ان الحط من موضوعات الحس واعتبـار معرفتها بلا قيمة هو صفة أساسية فى تفكير افلاطون غير أن عالم الحس هو عالم الحقائق والوقائع ولقد كان ارسطو شغوفا للغاية بالوقائع . ولا يهم فرع المعرفة . فقد كان ارسطو يتلقى الواقعة بحماسة شديدة ، وكانت لا تبدو لافلاطون ذات أهمية على الاطلاق عادات بعض الحيوانات الغامضة فما يهم وحده هو متابعة معرفة المثال . لقد اشتط بعيداً لحد انكار أن معرفة العالم الحسى يمكن وصفها بأنها معرفة على الاطلاق غير أن عادات الحيوانات تبدو لأرسطو كمسألة جديرة بالبحث لذاتها . ولقد أعرب الفيلسوف البريطانى فرنسيس بيكون فى كتابه « الآلة الجديدة » عن احتقاره الشديد الأرسـطو والسبب عنده أن ارسطو لا يعبأ بالوقائع بل ينظر المسألة (قبليا) من دماغه وبدل الفحص المتأنى لحقائق الطبيعة يقرر على أساس ما يعده (عقلانيـا) أية طبيعة هى التى يجب تناولها ويزيف الحقائق بنظرياته .

وشيء طبيعي أن يكون بيكون ظالما لأرسطو فلقد كان بيكون مشغولا مع المفكرين الآخرين في عصره بالقتال الحار ضد الفلسفة المدرسة التي كانت سائدة آنذاك والتي كانت تزعم أنها تمثل تعاليم أرسطو الحقة ، ولقد كان حقا أن الفلاسفة المدرسيين قد نظروا « قبليا » وتجاهلوا الحقائق أو لقد كان الأمر أشد سوءا لأنهم رجعوا الى كتابات أرسطو لتقرير الوقائع التي كان يجب أن تتقرر بالرجوع الى الطبيعة .

ولقد خلط بيكون بين أرسطو وهؤلاء الأرسطيين المحدثين ونسب اليه أخطاء كانت هي أخطاؤهم حقا ولم يكن هناك انسان أكثر احتفاء بالوقائع من أرسطو كما هو واضح من أبحاثه عن الحيوانات والتي هي حافلة بالأدلة عن الصبر الغريب والعمل المتأني في جميع الحقائق . وعلى أية حال ، فمن الحق أن أرسطو حتى في مجال الحقائق كان قبل كل القدماء متهما بخطيئة ايراد استدلالات (قبلية) عندما لا تكون هناك حاجة اليها . ومن ثم لم يكن يمتنع عن القول بأن النجوم يجب أن تتحرك في دوائر لأن الدائرة هي الشكل الكامل ، ويمكن اقتباس عدة أمثلة مشابهة ، ولكن كان محتما . والعلم في بداياته بدون عون من الأدوات والآلات أو وجود أي كيان للحقائق المتحصلة السابقة أن يقع أرسطو في هذه الخطايا . لقد فهم تماما الحاجة الأساسية لكل العلوم الطبيعية للبحث المتأني للوقائع ولكن عندما يكون هذا مستحيلا ، لجأ الى الوسيلة الوحيدة التي في مكنته وهي عقله .

ثانيا : بالرغم من عقلانية أفلاطون سمح للاساطير والشعر أن تساهم بقدر كبير في تطوير أفكاره بل لقد أظهر ميلا غريزيا نحو التصوف . وهنا — مرة أخرى — نجد أن ما يريده أرسطو هو المعرفة المحددة ، وكان يؤلمه أن يرى التشبيهات الشعرية تحل محل التفسير العقلاني .

ويعد هذا ثالث اختلاف رئيسي بين أفلاطون وأرسطو وقد انعكس هذا في أسلوبهما النثري . ان أرسطو لا يعبأ اطلاقا بالزخرفة وبجماليات الأسلوب ، وهو يستبعدها تماما من عمله والشيء الوحيد الذي يستهدفه هو المعنى ، أن تكون الكلمات معبرة . وهو شغوف للغاية بالفلسفة فلا يفقد نفسه في ضباب الكلمات الجميلة أو يعتني بالتشبيهات والاستعارات بدلا من الأسباب ، بل أن أسلوبه يبدو حتى جافا ومباشرا وقبيحا ، ولكن ما يفقده

فى الجمال يكسبه فى وضوح التصور ، لأن كل فكرة أو كل فكرة يرغب فى التعبير عنها لها مصطلح محدد . واذا لم يكن هناك مصطلح له استعمال مشترك يعبر عن الفكرة فان أرسطو يصكة ، ومن ثم فانة واحد من أكبر مبتدعى المصطلحات فى العالم ، ولقد اتخذ أو اخترع عدداً هائلا من المصطلحات ، ولانشتط اذا قلنا انه يعد مؤسس اللغة الفلسفية لانة مخترع قاموس من المصطلحات الفنية . وكثيرا من المصطلحات التى لا تزال تستخدم حتى اليوم للتعبير عن أكثر أفكار الانسان تجريداً هى من اختراع أرسطو .

ولا يجب أن نعترض أن أرسطو كتب بأسلوب علمى صارم الأنة بلا حس جمالى ، فالعكس تماما هو الصحيح . وبحثة عن الفن يظهره على أنه خير ناقد فى العالم القديم وهو فى تذوقه وتقديره للجميل يبز أفلاطون بكثير لكنه رأى أن لكل من الفن والعلم مجاله الخاص ومن الخطأ الخلط بين الاثنين . ولا شيء يقضى على الفن قدر اعتباره حاملا للاستدلال العقلى . ولا شيء يقضى على الفلسفة قدر السماح بأن يحكمها الشعر . واذا أردنا الجمال فيجب أن نسير على درب الفن واذا أردنا الحقيقة فيجب أن نتمسك بالعقل .

ومذهب أرسطو ينقسم الى خمسة اقسام هى :

المنطق ، الميتافيزيقا ، الفيزياء ، الأخلاق ، السياسة :

(٢) المنطـــق

لا نحتاج الى أن نقول الشيء الكثير تحت هذا العنوان لأن من يعرف المنطق الشائع فى الكتب المدرسية يعرف منطق أرسطو . وأرسطو من بين فرعى الاستدلال الاستنباطى والاستقرائى يعترف ويقر بوضوح بالاستقراء ، ومعظم ملاحظاته على الاستقراء دقيقة ونفاذة ، لكنه لم يحصل من الاستقراء علما ، وهو لم يصغ بوضوح القوانين الأساسية للتفكير الاستقرائى ، فهذا لم يتم حتى زمن حديث نسبيا . ولهذا فان اسمه يقترن بصفة خاصة بالمنطق الاستنباطى الذى كان هو مؤسسه . انة لم يؤسس هذا العلم فحسب بل أكمله من الناحية العلمية أيضا . وما نعرفه الآن على أنه « المنطق

الصورى) وما هو موجود حتى يومنا هذا فى كل الكتب الفلسفية الدراسية ويعلم فى جميع المدارس والجامعات هو فى جوهره منطق أرسطو . وكتاباته عن الموضوع تشمل تناوله لقوانين الفكر ومذهب المقولات العشرة والمحمولات الخمسة ومذهب الحدود والقضايا والقياس ورد الأشكال الأخرى للشكل الأول من القياس . وهذه المناوين يمكن أن تشكل قائمة بمحتويات كتاب حديث عن المنطق الصورى . ولم يحدث أى تقدم آلا فى مجالين من جانب المناطقة بعد ارسطو ، ان الشكل الرابع من القياس لم يعترف به أرسطو ولم يتناول الا القياس الحملى ولم يتناول الأقيسة الشرطية ولكن ما اذا كانت هناك قيمة أم لا للشكل الرابع من القياس هى مسألة لا تزال موضع جدال . وبالرغم من أن مذهب الأقيسة الشرطية ضرورى فانه ليس جوهريا لأن جميع الأقيسة الشرطيـــة يمكن ردها الى القيـــاس الحملى ، فالقيـــاس الحملى هو النمط الأساسى للاستدلال ويمكن أن نرد اليه كل شكل آخر للاستنباط . وبالنسبة لبقية الأبحاث الضخمة عن المنطق الصورى التى قد أنتجهـــا بعض المحدثين نجد أن الاضافات ليست سوى مسائل متعبة لا قيمة لها وهى ليست سوى شقشقات أكاديمية الأفضل نسياقها بدلا من تذكرها . ومن ثم فان منطق أرسطو يحتوى كل ما هو جوهرى فى هذا المضوع . والأساس الوحيد الذى يمكن به مهاجمته هو تأسيسه الكامل على اجراء تجريبى ، ولكن هذه مسألة أخرى . ولكن باعتباره تجميعا وتنظيما وتحليلا لوقائع العقل قد حقق أغراضه دفعة احدة بضربة معلم احدة .

(٣) الميتافيزيقـــــا

ان البحث الذى يحمل الآن اسم « الميتافيزيقا » لأرسطو لم يكن يحمل هذا الاسم أصلا . فان العنوان الذى اختاره ارسطو لهذا الموضوع هـــو « الفلسفة الأولى » وهو يعنى بها معرفة المبادىء الأولى للكون أو أشد هذه المبـــادىء سموا أو أشدها عمومية . وكل أفرع المعرفة الأخرى ثانوية بالنسبة لهذا العلم لا لأنها أدنى فى القيمة بل لأنها أدنى فى التسلسل المنطقى وهى تتناول مبادىء أقل عمومية فى مجالها . .

وهكذا نجد أن جميع العلوم الخاصة تتناول مجالا واحدا أو غـــيره للوجود ، غير أن « الفلسفة الأولى » يصبح موضوعها « الموجود بما هو

موجود » انها لا تدرس خصائص • ان نظرية ارسطو الميتافيزيقية تتطور على نحو طبيعى من جدله ضد نظرية افلاطون فى المثل الأن مذهبه هو بكل بساطة محاولة للتغلب على اشكال القصور التى وجدها عند افلاطون ، ورؤوس الموضوعات الخاصة بهذا الجدال على النحو التالى :

١ — ان افكار افلاطون لا تشرح وجود الأشياء ، فشرح السبب فى ان العالم قائم هنا هو فوق كل المشكلة الرئيسية للفلسفة ، وقد فشلت نظرية افلاطون فى الاطلاع بهذا . فاذا ضربنا مثلا وقلنا حتى وهى تعترف بأن فكرة البياض موجودة فاننا لا نستطيع أن نبين كيف تنتج الموضوعات البيضاء .

٢ — لم يشرح افلاطون علاقة المثل بالأشياء ، فيقال لنا ان الأشياء هى « نسخ » من المثل و « تشارك » فيها ولكن كيف نفهم هذه « المشاركة » ؟ يقول أرسطو أن افلاطون باستخدامه مثل هذه العبارات لا يعبأ على نحو حقيقى بالعلاقة بل كل ما يقوله هو مجرد « تشبيهات شعرية » .

٣ — وحتى لو أمكن شرح وجود الأشياء بالمثل فانه لا يمكن شرح حركتها . فلنفترض أن مثال البياض ينتج الأشياء البيضاء وأن مثال الجمال ينتج الأشياء الجميلة وهكذا ، فانه يتبقى أنه لما كانت المثل نفسها ثابتة ولا متحركة فكذلك سيكون العالم الذى هو نسخة منها . وهكذا سيكون الكون ستكونيا على نحو مطلق مثل سفينة الشاعر « كولردج » المرسومة على محيط مرسوم غير أن العالم — بالعكس — هو عالم تغير وحركة وحياة وصيرورة . ان افلاطون لم يبذل اية محاولة لشرح صيرورة الأشياء التى لا تنقطع وحتى لو كان مثال البياض حتى يفسر الأشياء البيضاء فانه لا يزال هناك التساؤل عن السبب الذى يجعل هذه الأشياء تظهر وتتطور وتتآكل وتكف عن الوجود ، ولكى يمكن تفسير هذا لابد أن يكون هناك مبدأ ما للحركة فى المثل نفسها • غير أنه لا يوجد فهى ثابتة وبلا حياة .

٤ — ان العالم يتكون من كثرة من الاشياء ، ومهمة الفلسفة شرح سبب جودها . وعن طريق الشرح كل ما يقوم به افلاطون هو مجرد افتراض وجود كثرة أخرى من الاشياء هى المثل . غير ان النتيجة الوحيدة المترتبة

على هذا هو مضاعفة عدد الاشياء التى ستشرح ، فكيف تساعدنا مضاعفة كل شىء ؟

وارسطو يشبه افلاطون برجل عاجز عن اجراء العد بعدد صغير فانه يتصور انه اذا ضاعف العدد فسيكون الامر أمامه أسهل فى العد .

٥ — من المفروض فى المثل انها لا حسية لكنها فى الحقيقة حسية . لقد ظن أفلاطون أن مبدأ لا حسيا ما يجب ان يخطر له لشرح عالم الحس . ولكن لما كان عاجزا عن ايجاد مثل هذا المبدأ فان كل ما فعله هو تناول موضوعات الحس وتسميتها لا حسية . لكن فى الحقيقة لا يوجد اختلاف بين الحصان ومثال الحصان ، بين الانسان ومثال الحصان سوى التعبير العقيم الخالى من المعنى « فى حد ذاته » أو « بصفة عامة » يضاف الى كل موضوع للحس يجعله شيئا يبدو مختلفا . والمثل ليست سوى موضوعات للحس « مقنمة » ويشبهها ارسطو بالآلهة المشخصة فى الديانة الشعبية .

يقول ارسطو : « وكما أن هذه الآلهة ليست سوى اناس مؤلهين فان المثل ليست سوى اشياء الطبيعة وقد اضفى عليها الخلود » . لقد قيل ان الاشياء هى نسخ للمثل ولكننا نجد فى الواقع أن المثل ليست سوى نسخ الاشياء .

٦ — ثم يأتى بعد هذا جدل « الشخص الثالث » وقد سماه ارسطو على هذا النحو من التصوير الذى يلجأ اليه لشرحه ، ان المثل مفترضة لكى تشرح ما هو عام مشترك لعدة أشياء . وأينما يوجد عنصر عام مشترك يجب ان يكون هناك مثال من المثل . وهكذا هناك عنصر عام فى كل الناس ولهذا هناك مثال للانسان . ولكن هناك ايضا عنصر عام مشترك للانسان الفرد ولمثال الانسان . ولهذا يجب أن يوجد مثال آخر ، هو « الشخص الثالث » لكى يتم شرح هذا . وبين هذا المثال الجديد والانسان الفرد يجب أن يوجد مثال جديدآخرلشرح ما هو مشترك بينهما وهكذا دواليك الى ما لانهاية

٧ — غير أن أهم اعتراضات ارسطو على نظرية المثل وذلك الذى

يلخص كل الاعتراضات الاخرى وفيه ذروة المقاصد والاغراض هو أن هـذه النظرية تفترض أن المثل هى ماهيات الاشياء . ومع هذا تضع هـذه الماهيـات خارج الاشياء نفسها . وأن ماهية شيء ما يجب أن تكـون فيه لا خارجه . غير أن افلاطون يفصل المثل عن الاشياء ويضع المثل بعيـدا فى عالم غامض خاص بها . ان المثال باعتباره كليا لا يمكن أن يوجد الا فى الجزئى . من الممكن القول ان الحقيقة فى كل الجيـاد هى الجواد الكلى ، لكن الجواد الكلى ليس شيئا يوجد بذاته وفى استقلال عن الجياد الفردية . ومن هنا ينتهى افلاطون الى لغو الكلام كما لو كان يوجد — بجانب الجيـاد المفردة التى نعرفهـا — شيء مفرد آخر فى موضوع ما يسمى الجـواد بصفة عامة أو كما لو كان يوجد بجانب الاشياء البيضاء شيء اسمه البيـاض .

وهذا فى الواقع ذروة التناقض الذاتى فى نظرية المثل فهى تبـدأ بقولهـا أن الكلى هو الحقيقى والجزئى هو اللاحقيقى لكنهـا تنتهى بالحط من شأن الكلى ليصل مرة اخرى الى الجزئى . ويشبه هذا قولنا ان خطـأ افلاطون يكمن أولا (حقا) فى رؤيته للجواد على أنه غير حقيقى ولكن يشرع « خطأ » فى تصور الحقيقى على أنه وجود ؛

ومن هذا الاعتراض الأخير تنبع فلسفة ارسطو الخاصة ، ومبدأهـا الاساسى هو أن الكلى هو حقا الحقيقة المطلقة لكنه كلى لا يوجد الا فـى الجزئى . ما هى الحقيقة ؟ ما هو الجوهر ؟ هذا هو السؤال الأول امـام الميتافيزيقى . والآن الجوهر هو ماله وجود (مستقل) خاص به ، انه ذلك الذى يكون وجوده لا يتدفق فيه من أى مصدر خارج ذاته . وبالتـالى فان الجوهر هو ما لا يكون محمولا أوصفة ابدا ، انه ذلك الذى يلحق به كل محمول . وهكذا فى القضية « الذهب ثقيل » الذهب هو الموضوع أو الجوهر و«ثقيل» هو محموله . والثقل متوقف فى وجوده على الذهب ولهذا فان الذهب لا الثقل هو الجوهر .

والآن ونحن نضع هذا فى اذهاننا هل الكليات كما يقول افلاطون جواهر كلا ، لأن الكلى هو مجرد محمول عام مشترك يلحق بعديد من أفراد فئة من الفئات . وهكذا فان مفهوم الانسان هو مجرد الشيء المشترك بين الناس

جميعا . انه نفس المحمول « الانسانية » . لكن الانسانية لا يمكن أن توجد بمعزل عن البشر مثلما الثقل لا يمكن أن يوجد بمعزل عن الشيء الثقيل . اذن فان الكليات ليست جواهر . لكنها ليست أيضا جواهر جزئية لأنه لا يوجد شيء يكون جزئيا ومعزولا بشكل مطلق . فاذا كانت الانسانية لا توجد بمعزل عن الناس وكذالك الناس لا يوجدون بمعزل عن الانسانية انزع من الانسان الشيء المشترك بينه وبين الآخرين وما هو مشترك بينه وبين الاشياء الاخرى وسوف نجد أنك وقد جردته من كل صفاته لن يبقى شيء بالمرة . نحن نقول الذهب ثقيل وأصفر وقابل للطرق الخ والآن فان الثقل والصفرة والصفات الاخرى لا يمكن أن توجد بمعزل عن الذهب لكن من الحق أيضا أن الذهب لا يمكن أن يوجد بمعزل عن صفاته . انزع عنه كل صفاته في الفكر ثم اسأل نفسك ما هو الذهب بمعزل عن صفاته . سوف نجد أن عقلك صفحة بيضاء تماما . انك بنزع الصفات قد نزعت الذهب نفسه . انه لا يمكن التفكير في الذهب الا من خلال صفاته. انه لا يوجد الا من خلال صفاته لهذا فان الذهب يعتمد على الصفات من أجل وجوده بقدر ما أن الصفات تعتمد على الذهب . ومن ثم فانه لا يمكن اعتبار أي منهما جوهرا بمعزل عن الآخر . غير أن الصفات هي العنصر الكلي في الذهب ، والذهب بدون الصفات هو الجزئي والمعزول تماما . فأولا أن الصفرة هي صفة يشترك فيها هذا الذهب وذلك الذهب . ومن ثم فهي كلية وكذلك بالنسبة لكل الصفات . وحتى لو كانت قطعة خاصة من الذهب لها صفة ليست في بقية الذهب الا أن هذه الصفة لا تزال خاصية لشيء آخر في الكون والا فانها تكون مجهولة . ان كل صفة هي بالتالي كلية . ثانيا : ان الذهب بدون صفاته هو الجزئي المطلق . لأن الوجود اذا سلب من كل صفاته فانه يسلب فيه ما هو مشترك مع الأشياء الأخرى ، انه يسلب منه كل كلية يمتلكها ويظل جزءا مطلقا . ومن ثم فان الكلي ليس جوهرا وكذلك الجزئي . ان كلا منهما لا يستطيع أن يوجد بمعزل عن الآخر . ان الجوهر يجب أن يكون مركبا من الاثنين ، انه يجب أن يكون الكلي في الجزئي . وهذا يعني أن ذلك وحده الذي يكون جوهرا هو الشيء الجزئي ، الذهب — مثلا — بكل صفاته المحمولة عليه .

وعادة ما يسود الاعتقاد أن ارسطو يتناقض مع ما قرره من قبـل من ان الشيء الفردى المركب من الكلى والجزئى هو الجوهرى ، غير أنه يسمح فيما بعد بواقع اسمى للكل ، أو « الصورة » كما يسميها ويذكر فى الواقـع — كما هو الشأن عند افلاطون — أن الكلى هو الوحيد الكلى بشكل مطلق أى ان الكلى هو الجوهر . وأنا لا أتفق على انه يوجد أى تفكك لدى أرسطو . أو بالأحرى ان التفكك هو تفكك فى الكلمات لا فى الفكر . اننا يجب أن نتذكر أنه عندما يقول ارسطو أن الفردى لا الكلى هو الجوهر فانه يفكر فى افلاطون . ومع هذا أنه يتفق مع افلاطون أن الكلى هو الحقيقى . وعندما يقول أن الكلى ليس جوهرا فانه يقصد — ضد افلاطون — انه ليس موجودا ان ما يوجد وحده هو الشيء الجزئى المركب من الكى والجزئى . وعندما يقول أو يضمن فى كلامه أن الكلى هو الجوهر فانه يعنى أنه بالرغم من انه ليس موجودا الا أنه حقيقى . ان كلماته متناقضة لكن معناه ليس كذلك . انه لم يعبر عن نفسه بوضوح كاف ، وهذا هو كل ما هنالك والتطور اللاحق فى «ميتافيزيقا» أرسطو متوقف على مذهبه فى العلية وعلى أية حال فان المقصود بالعلية هنا يعنى تصورا أكثر اتساعا عما هو مفهوم من هذا المصطلح فى الأزمنة الحديثة . لقد حاولت فى المحاضرات السابقة أن أوضح التفرقة بين العلل والأسباب . ان علة شيء ما لا تعطى سببا معقولا له ومن ثم لا تفسره . ان العلة ليست الا ميكانيزما به يستخلص عقل ما منه نتائجه. ان الموت ينجم عن الحادثة أو المرض لكن هذه العلل لا تفسر شيئا بشأن السبب الذى ينبغى أن يوجد به الموت أصلا فى العـالم . والآن اذ نحن تقبلنا هـذه التفرقة فاننا يمكننا أن نقول أن تصور أرسطو للعلة يتضمن الشيئين اللذين نطلق عليهما العلل والأسباب . ان ما هو ضرورى سواء كان حقائق أو مبادىء ، سواء كان عللا أو أسبابا لفهم وجـود شيء ما فهما كاملا أو حادثة من الأحـداث وارد فى الفـكرة الأرسطية عن العلية .

فاذا أخذنا العلية بهذا المعنى الواسع فان أرسطو يجد أن هنـاك أربعـة أنواع من العلل المـادية والفاعلة والصـورية والعلة الغائية .

وهـــذه ليست عللا بديلة ، فليس المقصود لكى نشرح أى شيء أن ننتقى علة أو أخرى بل ان العلل الأربعة يجب أن تكون ماثلة . فى كل حالة من الوجود أو انتاج شيء من الأشياء فان العلل الأربعة تعمل فى وقت واحد . زيادة على ذلك فان العلل الأربع نفسها موجودة معا فى الانتاج الانسانى والكونى ، موجودة فى انتاج المواد المصنعة على يد الانسان وفى انتاج الأشـــياء على يد الطبيعة . وعلى أية حال هى أكثر وضوحا ويمكن رؤيتها على نحو أسهل فى الانتاج البشرى ذلك الانتاج الذى نختار منه مثلا . ان العلة المادية لشيء ما من الاشياء هى الهيولى التى يتكون منهـــا . ان الهيولى هى المـــادة الخام التى تصبح هى الشيء . فمثلا فى عمل تمثال من البرونز للاله هرمس فان البرونز هو العلة المـــادية للتمثال ، وربما يفضى هـــذا المثل بالانسان إلى أن يفترض أن أرسطو يعنى بالعلة المـــادية هو ما يسميه نحن المـــادة ، الجوهر الفيزيائى مثل النحاس أو الحديد أو الخشب .

وكما سوف نتبين بعـــد قليل ان المســـألة ليست على هـــذا النحو بالضرورة بالرغم من أن المســـألة على هـــذا النحو فى هـــذا المثل . والعلة الفاعلة يحددها أرسطو دائمـــا على أنها علة الحركة . انها الطاقة أو القوة المحركة المطلوبة لاحداث التغير . ويجب أن نتذكر أن أرسطو لا يعنى بالحركة مجرد تغير فى المكان أو نقله فى المكان بل يعنى التغير من أى نوع . ان تغير ورقة من اللون الأخضر الى اللون الأصـــفر لهو تغير فى الحركة بالمعنى الذى عنده بمثل ما ان سقوط حجر من الحجارة هو حركة . اذن فان العلة الفاعلة هى علة كل تغير . ومن المثل المضروب ان ما يســـبب البرونز لكى يكون تمثالا أى ما ينتج هـــذا التغير هو النحات ، لهذا فانه العلة الفاعلة للتمثال . والعلة الصورية يحددها أرسطو فانها جوهر وماهية الشيء ، والآن نجد أن ماهية الشيء واردة فى تعريفه غير أن التعريف هو شرح المفهوم . ولهذا فان العلة الصورية هى المفهوم أو هى — كما يسميها افلاطون — مثال الشيء . وهكذا تعاود مثل افلاطون الظهور فى أرسطو كعلل صورية . والعلة الغائية هى النهـــاية ، والغرض أو الهدف الذى تســـتهدفه الحركة . فعندما يتم انتاج التمثال فان غاية هـــذا النشاط ، أى ما يســـتهدفه النحات هو التمثال المكتمل نفســـه . والعلة الغائية للشيء بصفة عامة هو الشيء ذاته ، الوجود المكتمل للشيء .

وهكذا نستطيع أن نتبين فى التو كيف أن هـــذا التصور للعلة أكثر رحابة من التصـــور الحديث ، فاذا أخـــذنا تعريف الفيلسوف البريطـــانى جون ستيوارت مل للعلة على أنها « الحد السابق غير المتغير واللامشروط فاننا نجد انه يحدد العلة على أنها « الحد السابق غير المتغير واللامشروط للظاهرة » وهـــذا التعريف يستبعد العلة الغائية فى التو ، لأن العلة الغائية هى النهـــاية وليست حدا ســـابقا فى الزمان . كما أنها لا تتضمن العلل الصورية ، وذلك لأننا لا نفكر الآن فى مفهوم الشىء باعتباره جزءا من علته . ولا يتركنا هـــذا الا مع العلتين المـــادية والفاعلة وهاتان العلتان تتفقان على نحو فج مع الأفكار الحديثة عن المـــادة والطاقة . وحتى العلل الفاعلة لأرسطو تبدو فى ضوء اعتبار أرحب ، أنها مستبعدة من الفكرة الحديثة عن العلية . فبالرغم من ان العلة الفاعلة هى الطاقة التى تنتج الحركة فان العلم الحديث يعتبرها طاقة آلية خالصة على حين أن أرسطو يفكر فيها — كما سوف نتبين — كقوة مثالية تعمل منـــذ البداية بل من النهـــاية . ولكن لا يجب أن نعترض من قولنا أن الفكرة الحديثة للعلية تستبعد العلتين الصورية والغائية فاننا نعنى أن أرسطو مخطىء فى أضافتها أو أن الفكرة الحديثة أفضل من فكرة أرسطو . ان المســـألة ليست مسألة أفضلية أولا أفضلية على الاطلاق . ان العـــلم الحديث لا ينكر بالمرة حقيقة العلتين الصورية والغاية . كل ما هنالك أنه يعتبرها خارج مجاله ، فليست وظيفة العلم ما اذا كانتا موجودتين أم لا . ومع تقـــدم المعرفة يحدث التمايز وتقسيم العمل ، ويعتبر العلم مجاله هـــو العلل الآلية ويترك العلتين الصورية والغائية للفيل سوف لشرحهما . وهكذا نجد — على ســـبيل المثال — ان العلل الصورية ليست موضع نظر العلم لأنها ليست بالمعنى الحديث عللا على الاطلاق . فهى ما أسميناه بالأسباب . فاذا كان علينا أن نشرح وجود شىء ما فى الكون فانه من الضرورى أدراج علل صورية ومفاهيم لاظهار لماذا توجـــد الأشـــياء ولاظهار أسبابها فى الواقع . غير أن العلم لا يبذل أية محاولة لتفسير وجود الأشـــياء ، فهو يأخذ وجودها قضـــية مسلمة ويحاول أن يتبع تاريخها وعلاقاتها ببعض ، ولهذا فهو لا يتطلب العلل الصورية . انه يريد أن يطرح التصور الآلى للكون ومن ثم لا ينظر الا فى العلل الآلية . غير أن نظرية أرســـطو باعتبارها فلســـفة أكثر منها علما تشـــمل كلا من مبادىء الآلية والغائية .

لم تكن من عادة أرسطو ان يعرض لنظرياته كما لو كانت شيئا جديدا تماما تصدر لأول مرة من عقله . فهو فى هجومه على أية مشكلة كانت عادته أن يبدأ بالتيار السائد والآراء السابقة لينقدها ويطرح ما لا قيمة له لكى يستبقى خلاصة الحقيقة ويضيف اليها اقتراحاته وأفكاره الأصلية . ونتيجة هذه العملية تأتى نظريته الخاصة التى يعرضها لا على أنها جديدة تماما بل كتطور الآراء السابقين . وهذا المسار هو الذى يتبعه أيضا فى الموضوع الراهن . فالمقالة الأولى فى كتاب « الميتافيزيقا » هو تاريخ لكل الفلسفة السابقة من طاليس الى أفلاطون لاظهار كيف ان العلل الأربعة قد ادركها السابقون عليه . يقول أن العلة المادية قد جرى تبينها منذ البداية ، فالأيونيون آمنوا بهذه العلة لا بعلة أخرى وقد سعوا الى شرح كل شيء عن طريق المادة وان كانوا قد اختلفوا فيما بينهم عن طبيعة العلة المادية فوصفها طاليس بأنها الماء ووصفها انكسمانديريس بأنها الهواء ، ولقد تحدث عنها بأشكال مختلفة الفلاسفة المتأخرون واعتقد هيرقليطس أنها النار واعتقد امبيدوكليس أنها العناصر الأربعة . واعتبرها انكساجوراس عددا لا متناهيا من انواع المادة . غير ان النقطة الجوهرية هى أنهم أدركوا الحاجة الضرورية لعلة مادية على نحو ما لتفسير الكون .

اذن فقد افترض المفكرون الأول الأيونيون هذه العلة الواحدة فحسب ويقول أرسطو : لكن مع تقدم الفكر وظهور فلاسفة آخرون على الساحة « فان الشيء نفسه قد أرشدهم » فقد تبين ضرورة وجود علة ثانية لتفسير الحركة وصيرورة الأشياء . غير أن المادة نفسها لا تنتج حركتها ، فالخشب ليس علة تحوله الى سرير . كما أن النحاس ليس علة تحوله الى تمثال ، ومن ثم نشأة فكرة العلة الفاعلة . ان الأيليين لم يتبينوها لأنهم انكروا الحركة ولهذا فبالنسبة لهم لا يمكن افتراض علة للحركة . ويرى أرسطو أن بار منيدس مع هذا قد تأرجح حول هذه النقطة وأباح على شكل غامض وجود علة ثانية عينها على أنها الحار والبارد . والاشارة بطبيعة الحال الى الجزء الثانى من قصيدة بارمنيدس . وقد افترض الفلاسفة الآخرون على نحو واضح وجود علة فاعلة لأنهم ظنوا أن عنصرا واحدا — النار على سبيل المثال — أكثر فاعلية من العناصر الأخرى ، أى أنه أكثر انتاجا للحركة . ومن المؤكد ان أمبيدوكليس قد قال بفكرة العلة الفاعلة لأنه

عين القوى المحركة بأنها التناغم والتنافر ، الحب والكراهية .، كما استخدم أنكساجوراس أيضا العقل على أنه قوة محركة .

وربما أدرك العلل الصورية أيضا الفيثاغوريون فالأعداد أشكال أو صور . غير أنهم احطوا على نحو مباشر من العلة الصورية لتصل الى مستوى العلة المادية باعلانهم أن العدد هو الخامة أو المادة التى تصنع منها الأشياء .،

وكان أفلاطون وحده هو الذى بين بوضوح ضرورة العلة الصورية .، لأن العلل الصورية — كما رأينا — هى نفسها مثل أفلاطون . غير أن فلسفة أفلاطون لا تتضمن سوى علتين من العلل الأربعة هما العلة المادية والعلة الصرية لأن أفلاطون جعل الأشياء جميعا من المادة والمثل ، ولما كانت المثل ليس فيها مبدأ الحركة فان مذهب أفلاطون لا يحتوى على علة فاعلة .، أما بالنسبة للعلل الغائية فان لدى أفلاطون فكرة غامضة هى أن كل شىء من أجل « الخير » لكنه لم يستخدم هذا التصور ولم يطوره • ولقد أدرج أنكساجوراس العلل الغائية فى الفلسفة فان مذهبه عن العقل المشكل للعالم يفترض أن يفسر التصميم والغرض اللذين يعرضهما الكون ولكن مع تطور مذهبه نسى هذا الأمر واستخدم العقل لا لشىء سوى كجانب من الآلية لتفسير الحركة وهكذا تركه يهبط الى شىء لا يزيد شيئا عن العلة الفاعلة .

والنتيجة أن اسطو يجد العلل الأربع جميعا قد اعترف بها السابقون عليه بدرجة أو بأخرى وفى رأيه أن هذا يدعم مذهبة تدعيما شديدا . ولكن أينما تكون العلتان المادية والفاعلة مفهومتين بوضوح فان السابقين عليه ليس لديهم سوى تصور ضبابى غامض ومعتم لقيمة العلتين الصورية والغائية .،

والخطوة التالية فى ميتافيزيقا ارسطو هى رد هذه المبادىء الأربعة الى مبدأين سماهما الهيولى والصورة . ويحدث هذا التنقيص فى عدد العلل عن طريق اظهار أن العلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية كلها تنصهر فى تصور وحيد للصورة .

أولا : نجد أن العلة الصورية والعلة الغائية شيء واحد وذلك لأن العلة الصورية هي الماهية ، المفهوم ، فكرة الشيء . والآن فان العلة الغائية او النهاية هي ببساطة تحقق فكرة الشيء في الواقع . ان ما يهدف اليه الشيء هو التعبير المحدد لصورته ، انه يستهدف صورته . وهكذا فان الغاية ، العلة الغائية هي نفس العلة الصورية .

وثانيا : فان العلة الفاعلة هي نفسها العلة الغائية لأن العلة الفاعلة هي سبب الصيرورة والعلة الغائية هي نهاية الصيرورة ، أنها ما يصير . وفي رأى ارسطو ان ما يسبب الصيرورة هو ذلك الذي تستهدفه في النهاية فحسب . ان مسعى الأشياء جميعا هو نحو النهاية والغاية ويوجد بسبب النهاية أو الغاية . وهكذا فان النهاية أو الغاية نفسها علة الصيرورة والحركة . اى ان العلة الغائية هي العلة الفاعلة الحقيقية . ويمكننا تبين هذا على نحو افضل بضرب مثال . ان غاية أو العلة الغائية لجوزة البلوطة هي البلوط . والبلوط هو علة نمو جوزة البلوط ، والذى يتألف أساسا فى حركة بها تنجذب جوزة البلوط نحو غايتها وهى البلوط . ويمكننا ان نبين هذا أيضا بشكل أكثر تحديدا في حالة المنتجات الانسانية فهنا المسعى نحو الغاية مدرك على حين انه فى الطبيعة غير مدرك أو غريزى . والعلة الفاعلة للتمثال هى النحات فهو الذى يحرك النحاس ولكن ما يحرك النحاس ويجعله يشتغل على النحاس هو فكرة التمثال المكتمل فى عمله . ان فكرة الغاية ، العلة الغائية هى هكذا العلة القصوى الحقيقية للحركة . وكل ما هنالك فى علة الانتاج البشرى أن فكرة الغاية ماثلة بالفعل فى عقل النحات كدافع وفى الطبيعة لا يوجد عقل فيه تكون الغاية واعية بذاتها ومع هذا فان الطبيعة تتحرك نحو الغاية والغاية هى علة الحركة . وهكذا نجد أن ثلاثة علل مسماه تنصهر فى فكرة واحدة يسميها ارسطو صورة الشيء ، وهذا لا يترك الا العلة المادية دون ردها الى أى شيء آخر وهكذا نترك للتناقض الوحيد بين الهيولى والصورة .

والآن ، لما كانت الهيولى والصورة هما المقولتين الرئيسيتين فى فلسفة ارسطو وبهما يهدى الى تفسير الكون بأكمله فان من الجوهرى أنه ينبغى

علينا تماما أن نفهم خصائصهما . فاولا الهيولى والصورة غير منفصلتين ونحن نفكر فيهما كشيئين منفصلين لكى نفهما بوضوح وهـذا حق تماما لأنهما مبدآن متناقضان ومن ثم فهما منفصلان فى الذهن ولكنهما غير منفصلين على الاطلاق فى الواقع فلا يوجد شيء باعتباره صورة بدون هيولى أو توجد هيولى بدون صورة . ان كل شيء موجود أى كل شيء فردى هـو مركب من الهيولى والصورة . ويمكننا أن نقارنهما فى هـذا المجال بالمـادة وشـكل الشيء وان كان يجب أن نكون حريصين فى ألا نعتقد أن الصورة هى مجرد شكل . ان الهندسة تعتبر الأشكال كما لو كانت موجودة فى حد ذاتها . ولكن فى الواقع نحن نعرف أنه لا توجد اشـياء مثل المربعات والدوائر والمثلثات . فلا توجد الا اشـياء مربعة واشـياء مستديرة الخ . ولمـا لم تكن هنـاك اشـكال بدون اشـياء فكذلك لا توجد أشـياء بدون اشـكال . أننا نتحدث عن أشـياء لا شـكل لها . ولكن هـذا لا يعنى سوى أن شـكلها غير منتظم أو غير معتاد فلابد للشيء أن يكون له شكل ما . ومع هـذا فانه بالرغم من أن الشكل والمـادة لا ينفصلان فى الواقع فهما مبدآن متناقضان وهما منفصلان فى الفكر . والهندسة على حق تماما فى تناولها للأشكال كما لو كانت توجد فى حد ذاتها ولكنها مع هـذا لا تتناول آلا مع التجريدات . وبالمثل فان الهيولى والصورة لا ينفصلان اطلاقا وان التفكير فى الصورة فى ذاتها أو الهيولى فى ذاتها لهو مجرد تجريد فلا يوجد مثل هـذا الشيء وفى الحقيقة ان تصور أن الأشـكال يمكن أن توجد بنفسها لهو الخطأ عينه الذى اتهم به أرسطو أفلاطون كما رأينا فالصورة هى المثال ولقد تصور أفلاطون أن المثل توجد فى عالم خاص بها . ومن هـذا أيضا نستطيع أن نتبين ان الصورة هى الكلى والهيولى هى الجزئى لأن الصورة هى المثال والمثال هو الكلى . والقول بأن الصورة والهيولى لا يمكن أن يوجدان بمعزل عن بعضهما هو نفس قولنا أن الكلى لا يوجد الا فى الجزئى والذى — كما رأينا — هو النغمة الرئيسية فى فلسفة أرسطو . ولكننا الآن اذا وجدنا بين الهيولى والعنصر الجزئى فى الأشـياء فيجب أن نكون حريصين أننا لا نخلط الجزئى بالفردى فغالبا ما نسـتخدم هاتين الكلمتين كما لو كانتا مترادفتين من الناحية العملية ولا ضرر فى هـذا ولكن يجب أن نكون حريصين لفصلهما ، لأن كل فردى — حسب رأى أرسطو — هو مركب من الهيولى والصورة ، مركب من الجزئى والكلى . وعنـدما نقول أن الهيولى هى الجزئى فاننا لا نقصد أنها

مركبة بل نقصد انها الجزئى المطلق الذى ليس فيه كلي على الاطلاق . لكن الجزئى المطلق والمعزول ليس موجوداً . فمثلا أن قطعة من الذهب لا توجد الا بفضل خصائصها : الصفرة ، الثقل ، الخ ، وهـــذه الصفات هى ما لها بشكل مشترك مع الاشـــياء الأخرى حتى أن الجزئى كجزئى ليس له وجود ولكن هـــذا عين قولنا وما قلناه من قبل ان الهيولى لا وجود لها بمعزل عن الصـــورة .

وخطأ طبيعى مماثل لو نحن افترضنا أن أرسطو يقصد بالهيولى عين ما نقصده نحن بالجوهر الفيزيائى مثل الخشب أو الحديد وأن ما يقصده بالصورة هو الشكل بكل بساطة . والآن وبالرغم من أن هنـــاك صلة قربى فى الأفكار فان هذين الزوجين من الأفكار غير متماثلين . فلنبدأ بالهيولى . ان فكرتنا العادية عن المـــادة كجوهر فيزيائى هى تصور اى أن الشىء الذى نسميه ماديا هو مادة على نحو اطلاقى مرة والى الأبد ، انه ليس ماديا من جهة ما ولا ماديا من جهة أخرى فهو فى كل علاقة ممكنة هو مادة ويظل مادة . كما أنه خلال سيرورة الزمن لا يكف عن كونه مادة .

ان النحاس لا يصبح اى شىء الا أن يكون مادة أو هيولى . ومما لا شك فيه توجد فى الطبيعة تغيرات وتحولات لمـــادة الى مادة أخرى فمثلا يتحول الراديوم الى هيلوم ونحن نعرف أن النحاس يمكن أن يتحول الى رصاص ، ولكن حتى مع هـــذا التحول انه لا يكف عن أن يكون مادة أو هيولى . غير أن تصور أرسطو للهيولى هو تصور نسبى ، فالهيولى والصورة متدفقتان ، وهما يصبان فى بعضهما ، فالشىء هو من ناحية هيولى ومن ناحية اخرى صورة . وفى كل تغير تكون الهيولى هى ذلك الذى يصبح ، ذلك الذى يطرأ عليـــه التغير والصورة هى ما يحدث التغير من أجلة . ان ما يصبح هو الهيولى وما يصبح عليـــه هو الصورة . ان الخشب هيولى اذا نظر اليه من ناحية علاقته بالسرير ، لانه هو الذى يصبح سريرا ، غير أن الخشب هـ الصورة اذا نظر اليه فى علاقته بالنبات النامى لانه هو الذى يصبح عليـــه النبات . ان شـــجرة البلوط هى صورة جوزة البلوط لكنها هى هيولى الأثاث المصنوع من البلوط . ان الهيولى والصورة مصطلحان نسبيان وهما يظهران أيضا أن الصورة ليست مجرد شـــكل ، لأن ما هو صورة فى جانب هو هيولى فى جانب آخر ، لكن الشـــكل لا يمكن أن يكون أى شىء الا أن

يكون شــكلا . ومما لا شك فيه أن الشــكل جزء من الصورة لأن الصورة تتضمن فى الحقيقة كل صفات الشيء لكن الشــكل هو جزء غير مهم فى الصورة ، لأن الصورة تتضمن التنظيم وعلاقة الجزء بالجزء وخضوع كل الأجزاء للشــكل ، ان الصورة محصلة العلاقات الداخلية والخارجية ، انها هى الاطار المثالى — اذا جاز لنا مثل هــذا القول — والذى فيه ينتظم الشيء . وتتضمن الصورة ايضا الوظيفة ، ووظيفة الشيء هو مجرد ما يكون الشيء من اجله وهــذا مماثل لغايته أو علته الغائية . من ثم فان الوظيفة واردة فى الصورة ، فمثلا وظيفة اليد هى قوتها على الامساك وهــذه الوظيفة جزء من صورتها ولهذا اذا فقدت وظيفتها ببترها فانها تفقد بالمثل صورتها ، وحتى اليد الميتة — بطبيعة الحال — لها صورة ما لأن كل شيء جزئى هو مركب من الهيولى والصورة ، لكن اليد الميتة قد فقدت أهم جزء فى صورتها وهى بالنسبة لليد الحية مجرد هيولى وان كانت بالنسبة للحم والعظم الذى تتكون منه لا تزال صورة . الصورة — بوضوح — اذن — ليست مجرد شــكل لأن اليد المبتورة لا تفقد شكلها — والصورة تتضمن كل صفات الشيء ، والهيولى هى ما له صفات ، لأن الصفات كلها كليات . ان قطعة الذهب صفراء وهــذا يعنى ببساطة أنها تشــترك فى الصفرة مع قطع الذهب الأخرى والأشــياء الصفراء الأخرى . والقول عن الشيء أنه يتصف بصفة ما يعنى وصفه ضمن فئة وما تشــترك فيه الفئة هو شيء كلى ، والشيء بدون صفات لا يمكن أن يوجد كما أن الصفات لا يمكن أن توجد بدون الشيء وهــذا مماثل لقولنا ان الصورة والهيولى لا يمكن أن توجدا منفصلتين .

الهيولى — اذن — هلامية تماما ، انها (البنية) التى تضم كل شيء ، وهى لا تضم فى ذاتها أية صفة ، انها لا صفات لها ، انها لا تعين بدون صــفة . وما يعطى الشيء تعينا وطابعا وصــفة وما يجعله هــذا الشيء أو ذاك هو صورته .

وبالتالى لا توجد فروق فى الهيولى فالشيء لا يمكن أن يختلف عن غيره الا بأن تكون له صفات مختلفة . ولمــا كانت الهيولى بلا صفات فليس فيها فروق وهــذا يبين فى ذاته أن الفكرة الأرسطية عن الهيولى ليست تمثل فكرتنا عن الجوهر الفيزيائى . فحسب استخدامنا الحديث يختلف نوع المــادة عن نوع آخر فيتخلف النحاس عن الحديد ، لكن هــذا الفرق هو فرق صفة

والصفات كلهـــا عند أرسطو جزء من الصورة ومن ثم فعنده ان اختلاف النحاس عن الحديد ليس مسألة اختلاف فى الهيولى بل اختلاف فى الصورة . وعلى هـــذا يمكن للهيولى أن تصبح أى شىء حسب الصورة المطبوعة عليها ، ان الهيولى هى امكانية كل شىء وان كانت هى فى الواقع ليست شـــيئا ، وهى لا تصبح شـــيئا الا باحرازها للصورة ، وهـــذا يؤدى مباشرة الى اكبر تناقض أرسطى هام بين القوة والفعل . القوة هى نفسها الهيولى والفعل هو الصورة ، فالهيولى هى كل شىء بالامكانية فهى قد تصبح كل شىء وهى بالفعل ليست شـــيئا ، انها مجرد امكانية أو قدرة على أن تصبح شـــيئا ، ولكن ما يعطى الهيولى تعينا على انها هـــذا أو ذلك وما يجعلها شـــيئا فعليا هو الصورة وهكذا فان واقعية الشىء هى بكل بساطة صورته .

ولقد ظن أرسطو انه بالتناقض بين القوة والفعل قد حل المشـــكلة القديمة الخاصة بالصيرورة ، وهى لغز طرحه الايليون ولم يكف عن اثارة الاضطراب لدى المفكرين اليونانيين . كيف تكون الصيرورة ممكنة ؟ ان انتقال الوجود الى الوجود ليس صيرورة فهو لا يتضـــمن أى تغير ، وان انتقال اللاوجود الى الوجود مستحيل لأنه لا يمكن ظهور شىء من العدم . وعند ارسطو أن الخط الحاد الفاصل بين اللاوجود والوجود ليس موجودا ولقد احل محل هـــذه المصطلحات المطلقة المصطلحين النسبيين : القوة والفعل وهما متداخلان مليئان بالظلال . والقوة فى فلسفته تحل محل اللاوجود فى المذاهب السابقة وهى تحل اللغز لأنها ليست وجود مطلقا ، انها لا وجود بقدر انها لا شىء بالفعل ، لكنها وجود لانها وجود بالقوة والامكان . لهـــذا لا تتضمن الصيرورة القوة المستحلية من العدم الى الشىء ، انها تتضمن التحول من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل . ومن ثم فان كل تغير ، كل حركة هو انتقال القوة الى الفعل ، انتقال الهيولى الى الصورة .

ولـــما كانت الهيولى ليست فى ذاتها شـــيئا ، مجرد قدرة مجردة غير متحققة حيث أن الصورة هى الفعل ، هى الوجود الشامل والمتكامل فانه يترتب على هـــذا أن الصورة ليست شـــيئا أرقى من الهيولى . لكن الهيولى هى ما يصبح الصورة . لهـــذا فمن ناحية الترتيب الزمنى الهيولى أســـبق والصورة لاحقـــة .

ولكن فى الترتيب الفكرى وفى الواقع الأمر معكوس ، فعندما تقول ان الهيولى هى امكانية ما سيصبح فانه يتضمن ان ما ستصبح عليـــه ماثل من قبل فيها مثاليا وبالامكان وان لم يكن فعليا . لهذا فان الغاية ماثلة من قبل فى البداية .. ان شـــجرة البلوط قائمة فى جوزة البلوط على نحـــو مثالى والا فان شـــجرة البلوط تصـــدر عن جوزة البلوط اطلاقا • ولمـــا كانت كل صيرورة هى نحو غاية ولا تحدث الا من اجل غاية ، فان الغاية هى المبدأ العامل والعلة الحقيقية للصيرورة . الحركة لا تنتج بقوة غرضية آلية بالدفع من الخلف بل بقوة جذب مثالية تجذب الشىء نحـــو غايته كما تنجذب قطعة الحديد للمغناطيس .. ان الغاية هى التى تمارس هـــذه القوة ولهذا فان الغاية يجب أن تكون ماثلة فى البداية لأنها لو لم تكن ماثلة فلن تستطيع ان تمارس أية قوة . وهى ليست ماثلة فحسب فى البداية ، انها خارجية عنها أيضا لأن الغاية هى علة الحركة والعلة من الناحية المنطقية أسبق من نتيجتها . وهكذا نجد ان الغاية او مبدأ الصورة هو الأول المطلق فى الفكرة والواقع وأن تكن الأخيرة فى الزمن . فاذا سألنا — اذن — ما هى تلك الحقيقة المطلقة عند أرسطو ، ما هو المبدأ الأول الذى يصدر عنه الكون كله فان الجواب هو الغاية ، مبدأ الصورة ، ولمـــا كانت الصورة هى الشكل ، المثال ، فاننا نتبين أن هـــذه الأطروحة الأساسية هى نفسها أطروحة أفلاطون ، انها أطروحة كل مثالية وهى أن الفكر الكلى ، العقل هو الوجود المطلق ، أساس العالم . ولا يختلف عن أفلاطون الا فى انكار أن الصورة لها وجود بمعزل عن الهيولى التـــى تعرض الصورة نفســـها فيها ..

ان هـــذه المسألة برمتها ربما تبدو للذهن البسيط غير المركب على أنها غريبة • ان الوجود المطلق عندما يتدفق فى الكون يجب ان يوصف بأنه ذلك الذى يقع فى نهـــاية تطور الكون والفلسفة يجب أن تنطلق لتبرير هـــذا بتأكيد أن الغاية ســـابقة على البداية حقا ، وهـــذا كله بعيد تماما عن نمط تفكير الانســـان العادى ولهذا يبدو منفرقا مليئا بالتناقض الظاهرى لكن المسألة ليست غريبة كما أنها ليست متناقضة ، فهى صادقة وحقيقية وهى لا تبدو للانســـان العادى الا لأنها تضرب فى الأشـــياء أعمق ما يستطيع . وهـــذه الفكرة هى فى الواقع جوهرية لمثالية متطورة والى أن يتم التقاطها لا يكون

هناك تقدم فى الفلسفة . وفهمها يعد محكا رائعا فيما اذا كانت لدى الانســان المعية بالنسبة للفلسفة أم لا . والحقيقة أن كل الفلسفات من هــذا النوع تعتبر الزمن غير حقيقى ، تعتبره مجرد مظهر ، ولمــا كان الأمر هكذا فان علاقة الموجود المطلق أو الله بالعالم لا يمكن أن تكون علاقة زمن على الاطلاق . وفكرة الانســـان العادى هى انه اذا كان هناك مبدأ أول أو انه على الاطلاق ، فيجب أن يكون موجودا قبل أن يبدأ العالم ثم بعد هــذا ربما بملايين السنين يحدث شىء نتيجته يظهر العالم الى حيز الوجود . وهكذا يجرى تصور المطلق على انه العلة والعالم على انه المعلول والعلة دائمــا تسبق معلولها فى الزمن أو اذا اعتقدنا أن العالم ليست له بداية على الاطلاق فان تفكير الانسان العادى سيفضى به الى الاعتقاد بأنه ليس ضروريا فى تلك الحالة افتراض مبدأ أول على الاطلاق . لكن اذا كان الزمن مجرد مظهر فان هــذه الطريقة كلها للنظر الى الأشـــياء يجب أن تكون خاطئة . ان الله ليس متعلقا بالعالم ارتباط العلة بالمعلول ، انها ليست علاقة زمن على الاطلاق ، انها علاقة (منطقية) ، والله هو بالأحرى المقدمة المنطقية والعالم هو نتيجتها حتى ان الله اذ منح جاء العالم بالضرورة فى أعقابه بمثل ما تعطى المقدمة النتيجة المترتبة . وهــذا هو السبب الذى دفعنا ونحن نناقش افلاطون أن نقول انه من الممكن (استنباط) العالم من مبدأه الاول . فاذا كان المطلق هو مجــرد علة العالم فى الزمن فانه لن يفسر العالم فالامر كما ذكرت كثيرا من قبــل . العلل لا تفسر شيئا . ولكن اذا كان العالم مستنبط من المطلق فان العالــم يتم تفسيره ، يكون هناك (غرض) لا علة وهو غرض عقل بمثل ما تشـــكل المقدمة الغرض العقلى للتوسط الى النتيجة . ان نتيجة القياس تترتب على المقدمات اى أن المقدمات تأتى اولا والنتيجة ثانيا . لكن المقدمة لا تأتى أولا الا فى الفكر لا فى الزمن . انه تتابع منطقى لا تتابع زمنى ، وبالمثل فان المطلــق أو الصورة بلغة أرسطو هى من الناحية المنطقية أولا لكنها ليست الاولى فى الترتيب الزمنى وبالرغم من أن الصورة هى الغاية فانها فى الفكر هى البداية المطلقـــة المطلقة ومن تم فهى أساس العالم ، انها المبدأ الاول الذى منــه يصدر العالم . وقد يكون هناك اعتراض انه اذا كانت علاقة المطلق بالعالم ليســت علاقة زمن اذن فان الصورة لا تعود نهاية بقدر ما تكون بدايـــة . وهذا الاعتراض هو اساءة فهم لفلسفة أرسطو . فبالرغم من أن الاشــياء فى الزمن تسعى نحو الغاية أو النهاية على الاطلاق ، أو — بقول آخر —

ان الغاية لا يتم الوصول اليها اطلاقا . ان علاقتها بالعالم كغاية هى علاقة منطقية وليست علاقة زمنية وبالنسبة للزمن الكون بلا بداية ولا نهاية .

ولما كانت السيرورة فى العالم هى ارتقاء مستمر للهيولى الى الصور الأرقى والأدنى ، فيترتب على هذا أن الكون يعرض سلما مستمرا للوجود . وما هو أرقى فى السلم حيث تسود الصورة فان الأدنى هو ما تفوق الهيولى فيه الصورة . وفى أسفل السلم ستكون هناك الهيولى الهلامية المطلقة وفى قمته الصورة اللامادية المطلقة . وعلى أية حال فان هذين الطرفين تجريدان ، فلا أحد منهما يوجد لان الهيولى والصورة لا يمكن أن تنفصلا . وما يوجد يأتى فى موضع ما بين الاثنين ومن ثم يعرض الكون عملية من التدريجات المستمرة . وتحدث الحركة والتغير بجهد للانتقال من الادنى الى الارقى تحت تأثير القوة الجاذبة للغاية .

وما يأتى فى قمة السلم ، الصورة المطلقة ، يسميه أرسطو الله . وتعريفات صفة الله تترتب على هذا الوضع بالطبع . أولا ، لما كانت الصورة هى الفعل فان الله وحده هو الواقعى على نحو مطلق ، فهو وحده الحقيقى ، وكل الموجودات غير واقعية بشكل ما . ان الارقى فى السلم هو الاكثر واقعية لأنه يمتلك المزيد من الصورة . وسلم الوجود هو أيضا سلم للواقع وهو يتأرجح من خلال تدريجات لا متناهية من الحقيقى المطلق وهو الله الى اللاحقيقى المطلق وهو الهيولى اللهلامية . ثانيا : لما كان مبدأ الصورة يحتوى على العلل الصورية والغائية والفاعلة فان الله هو كل هذه العلل . ولما كان الله هو العلة الصورية فانه هو المثال ، انه فكر ، علة — ولما كان الله هو العلة الغائية فانه الغاية المطلقة ، انه ذلك الذى تسعى اليه كل الموجودات، وكل موجود له دون شك غايته فى ذاته ولكن لما كان الله هو الغاية المطلقة فانه يشتمل على كل الغايات الأدنى . ولما كانت غاية كل شىء هى الكمال المتكامل للشىء فان الله باعتباره الغاية المطلقة هو الكمال المطلق . وأخيرا لما كان الله هو العلة الفاعلة فانه العلة المطلقة للحركة والصيرورة . انه المحرك الأول وعلى هذا فان الله نفسه غير متحرك . وكون المحرك الأول غير متحرك نتيجة ضرورية لتصور أرسطو له كغاية وكصورة ، فالحركة هى انتقال الشىء نحو غايته ، والغاية المطلقة لا يمكن أن تكون لها غاية

وراءها ومن ثم لا يمكن أن تتحرك . وبالمثل ، الحركة هي انتقال الهيولى الى الصورة . والصوره المطلقـــة لا يمكن أن تنتقل الى صورة أرقى ومن ثم فهي غير متحركة غير أن الحجة التي يستخدمها أرسطو نفسه كثيراً لتأسيس حركية المحرك الاول هي أنه عالم بتصوره غير متحرك فلن تظهر أية علة للحركة، ان الشيء المتحرك قد يتحرك بشيء متحرك آخر ، وحركة هذا الشيء الاخير يتطلب علة أخرى ، فاذا كانت هذه العلة الجديدة هي نفسها متحركة فاننـــا يجب أن نبحث عنه لحركتها وذا استمرت هذه العملية الى الابد فلن يتم تفسير الحركة ولا تظهر العلة الحقيقية ، لهذا فان العلة الحقيقية والمطلقة يجب — لهذا — الا تكون متحركة .

وتبدو هذه الحجة الاخيرة كما لو كان ارسطو يفكر الآن في اطار النزعة الآلية ، انها تبدو كما لو كان المحرك الاول هو في بداية الزمن حيث يعطى الاشياء دفعة للانطلاق وليس هذا ما يقصده ارسطو ، فالعلة الفاعلة الحقيقية هي العلة الغائية . والله لا يكون هو المحرك الأول الا في صفته كغاية نهائية وبالنسبة للزمن فلا الكون ولا الحركة فيه لهما أية بداية ، وكل علة ميكانيكية لها علتها بدورها والى ما لا نهاية . والله ليس علة أولى بالمعنى الخاص بنـــا — اى ليس علة آلية أولى تكون قبل العالم وتخلقه . انه علة غائيـــة تعمل من الغاية ولكنه على هذا النحو هو سابق منطقيا على كل بدايـــة وكذالك المحرك الاول . ولما كان الكون ليست له بداية في الزمن فانـــه ليست له نهاية في الزمن ، وسيستمر الى الابد . وغايته هي الصورة المطلقـــة ولكن لا يمكن التوصل . اليها لأنها لو كانت هكذا فهذا يعني أن الصـــورة المطلقة توجد بينما نحن رأينا أن الصورة لا يمكن أن توجد بمعزل عـــن الهيولى .

ان الله فكر ، ولكنه فكر عن أى شيء ؟ باعتباره صورة مطلقة ليـــس هو صـــورة الهيـــولى بل صـــورة الصـــورة . وهيـــولاه — اذا جازلنـــا القـــول — صـــورة . والصـــورة باعتبارها الكـــل هـــي الفكـــر ، وهـــذا يعطينا تعريف أرسطو الشـــهير لله على انه « فكـــر الفكـــر » انه لا يفكر الا في ذاته ، انه ذات وموضوع تفكيره . ان الناس باعتبارهم فانين يفكرون في الاشـــياء المـــادية كما أفكر الآن في الورقة التي أكتب

عليها وكذلك يفكر الله فى الفكر ». بمصطلحات اكثر حداثة هو وعى ذاتـــى ، انه الذات ـــ الموضوع المطلق . وأن تصور الله وهو يفكر فى أى شىء عـــدا الفكر لهو تصور محال لأن غاية كل تفكير آخر خارج الفكر نفســـه ». اذ أنا فكرت فى هذه الورقة فان علة تفكيرى وهى الورقة خارجة عنى . لكنه تفكـــير الله باعتباره الغاية المطلقة لا يمكن أن تكون له أية غاية خارج ذاته . فلو قرر الله ان يفكر فى اى شىء عدا الفكر فسوف يتحدد بذلك الذى ليس هـــو ». وبتعبير آخر عن الفكرة نفسها يلجأ أرسطو الى اللغة التشبيهية فيقول ان الله يعيش فى نعمة أبدية ونعمته قائمة فى تأمل دائم لكماله ».

ويمكن للانسان الحديث ان يسأل على نحو طبيعى ما اذا كان اله ارسطو شخصا . لن تفيد النزعة القطعية هنا ، فأرسطو ـــ مثل أفلاطون ـــ لا يناقش هذه المسألة على الاطلاق ، ولم يفعل هذا اى يونانى ، انه سؤال حديث . وما علينا أن نفعله هو أن ننظر للمسألة من زاويتين . بالنسبـــة للشخصية نجد ان اللغة التى يستخدمها أرسطو تتضمنها . فاستخدام كلمة الله نفسها يدل على المطلق او الصورة يوحى بفكرة الشخصية وعندما ينطلق فى الحديث عن الله باعتباره يسكن فى نعمة أبدية فان هذه الكلمات اذا أخذت حرفيا لا يمكن أن تعنى سوى أن الله شخص مدرك ، فاذا قلنا ان هـــذه اللغة ليست سوى مجرد لغة تشبيهية فيمكن الرد علنا بأن أرسطو من ناحية المبدأ يعترض على اللغة التشبيهية وكان كثير الاعتراض على افلاطـــون لاستخدامه هذه اللغة وما يطلبه هو المصطلح العلمى الحرفى الدقيـــق وانـــه لا يحطم مبداه الخاص بالتعبير الفلسفى بمجرد استخدام العبارات الشعرية .

فاذا نظرنا الى الجانب الآخر من القضية فيجب أن نسأل انفسنا . أولا المقصود بالشخصية . والآن ، بدون الدخول فى مناقشة عقيمة حول هـــذه الفكرة الزئبقية يمكننا الرد بأن الشخصية تتضمن (فرداووعياموجودا)،ولكننا نجد فى المقام الاول أن الله صورة مطلقة والصورة هى الكلى وما هو كلى دون اى جزئى فيه لا يكن أن يكون فرديا ، لهذا فان الله لا يمكن ان يكون فرديا . ثانيا ، الصورة بدون هيولى لا يمكن أن توجد ». ولما كان الله صورة بدون هيولى فانه لا يمكن أن يسمى موجودا وان كان هو الحقيقى باطـــلاق ، وهذا يعنى انه ليس شخصا . وان الحط من شأن الحقيقى الى مستوى الموجود وتحويل الكلى الى فردى هو بالضبط الخطأ الذى لام ارسطو افلاطون

عليه ، وهو عين الخطأ الذى كان الموضوع الكلى لفلسفته لعلاج المسألة . فاذا اعتقد أن الله شخص فانه يرتكب الخطأ نفسه بصورة خطيرة .

اذن لدينا فرضان كلاهما يتضمنان أن أرسطو متهم بعدم الاتســـــاق . فاذا كان الله ليس شخصا اذن تكون لغة أرسطو لغة تشبيهية ويكون استخدامه لمثل هذه اللغة غير متسق مع اعتراضه الجذرى على استخدامها . وهـــذا ــ على أية حال ــ مجرد عدم اتساق فى اللغة لا الفكر ، وهذا لا يعنـــى أن أرسطو يناقض نفسه حقا ، وكل المقصود هو انه بالرغم من أنه شرع فى التعبير عن فلسفته بمصطلحات علمية فنية واستبعاد اللغة التشبيهية ، فانه وجد نفسه مضطرا فى صفحات قليلة لاستخدامها . ان هناك بعض الافكـــار الميتافيزيقية مجردة لدرجة أنه يستحيل التعبير عنها على الاطلاق بـــدون استخدام لغة التشبيه . أن اللغة هى صناعة الناس العاديين للاغـــراض المادية وهذه الحقيقة ترغم الفيلسوف فى الغالب على استخدام المصطلحات التى يعرف أنها تشبيهية بالنسبة لمعناه من غير أن تعبر بدقة عنه . وربمـــا تجد كل فلسفة فى العالم نفسها أحيانا واقعة تحت هذه الضرورة ، واذا كان ارسطو قد فعل هذا وكان غير متسق مع نفسه فنيا فلا عجب فى الامـــــر ولا يتضمن هذا مثوبة توجه ضده . لكن الفرض الآخر القائل ان الله شخص يعنى أن أرسطو يقع فى تناقض فى الفكر لا مجرد التناقض فى الكلمات ولا يكون الامر متعلقا بمجرد تفصيلة غير هامة بل بالنسبة للاطروحة المحورية فـــى مذهبه وهذا يعنى أنه يسفه نفسه بجعل تصوره لله يتناقض تناقضــــــا تاما مع جوهريات مذهبه .

فما هو لب فلسفة ارسطو ؟ ان لب هذه الفلسفة هو أن المطلق هو الكلى لكن الكلى لا يوجد بمعـــزل عـــن الجـــزئى . ولقـــد قـــــدم افـــــلاطون الفكـــــرة الـــــواردة فى الشـــــطر الاول من العبـــــارة واضـــــاف أرسطو الشطر الثانى منها وهذا هو الجوهر فى فلسفته . وتأكيد أن الله ، الصورة المطلقة ، يوجـــد كفرد لأمر متناقض . وليس من المحتمـــل أن يتناقض الحيوية وبطريقة تعنى أن مذهبـــه يتهاوى على ارســـطو فى مثل هذه المسألة الارض كبيت من الرمال .

وما أخلص اليه هو أنه لم يكن قصد أرسطو أن ما يسميه الله يجب اعتباره شخصا ، فالله فكر ولكنه ليس فكرا ذاتيا . انه ليس فكرا موجودا فى عقل ، بل هو فكر موضوعى حقيقى فى ذاته بمعزل عن اى عقل يفكر فيه مثل أفلاطون غير أن خطأ أفلاطون هو افتراض أنه لما كان الفكر حقيقيا وموضوعيا فيجب أن يوجد ولقد تجنب أرسطو هذا الخطأ ، والفكر المطلق هو الحقيقى باطلاق لكنه لا يوجد . وبمفهوم الله تختتم ميتافيزيقا أرسطو .

(٤) الفيزياء أو فلسفة الطبيعة

ان الكون الموجود هو سلم للوجود العام يقع بين طرفين من الهيولى الهلامية والصورة اللامادية ، غير أن هذه الحقيقة لا يجب تأكيدها كمجرد مبدأ عام ، بل يجب متابعتها بالتفصيل . ان انتقال الهيولى الى الشكل يجب أن يتضح فى مراحل الهيولى المختلفة فى عالم الطبيعة . وهذا هو موضوع الفيزياء أو فلسفة الطبيعة عند أرسطو .

اذا أردنا أن نفهم الطبيعة فعلينا أن نضع فى الاذهان بعض الآراء العامة . أولا : لما كانت الصورة تتضمن الغاية فان العملية الكلية فى العالم باعتبارها انتقالا من الهيولى الى الصورة هى حركة نحو غايات فى الاساس . ولكل شىء فى الطبيعة غايته ووظيفته فليس هناك شىء بدون غرض والطبيعة تبحث فى كل موضوع عن اجراء أفضل الممكنات . ونحن نجد فى كل موضوع شواهد للتصاميم والخطة العقلية . وفلسفة أرسطو فى الطبيعة فى جوهرها فلسفة غائية . وعلى أية حال لا يستبعد هذا مبدأ الآلية . وبحث العلل الآلية جزء من مهمة العلم لكن العلل الآلية بدورها تصبح فى النهاية غائية لأن العلة الفاعلة الحقيقية هى العلة النهائية الغائية .

ولكن اذا لم يكن هناك شىء فى الطبيعة بلا هدف أو بلا جدوى فلا يجب تفسير هذا بروح ضيقة الافق ان هذا الرأى لا يعنى أن كل شىء يوجد من أجل استخدام الانسان وأن الشمس قد خلقت لاعطائه النور بالنهار

وخلق القمر ليعطيه النور بالليل وأن النباتات والحيوانات لم توجد الا لتغذيته من الحق القول بشكل ما ان كل شيء آخر تحت فلك القمر هو (من أجل) الانسان لان الانسان هو أعلى درجة فى سلم الموجودات فى هذا المحيط الارضى ولما كان هو الغاية الاعلى فانه يتضمن كل الغايات الادنى . ولكن هذا لا يستبعد أن الكائنات الادنى لها غايتها الخاصة وأنها توجد لذاتها وليس لنا .

وهناك خطأ آخر يجب تجنبه وهو افتراض أن التصاميم فى الطبيعة تعنى أن الطبيعة واعية بتصاميمها أو أن نفترض من جهة أخرى أن هناك وعيا موجودا خارج العالم الذى يدبره ويتحكم فيه . ان هذا الافتراض الاخير مستبعد لأن الله ليس شخصا واعيا موجودا والافتراض الاول مستبعد بسبب عبثيته الباطنية . والوجود الوحيد على هذه الارض الواعى بغاياته هو الانسان . وهناك حيوانات مثل النحل والنمل تبدو أنها تعمل على نحو عقلى وان نشاطاتها تبدو أنها محكومة بالتصاميم ، ولكن هذا لا يفترض أنها كائنات عاقلة ، وهى تحقق غاياتها بالغريزة . وعندما تصل الى المادة اللاعضوية نجد حتى هنا ان حركاتها غرضية ولكن ليس هناك مخلوق يفترض انها حركات متعمدة وواعية . وهذه النشاطات المتكشفة للطبيعة الدنيا هى فى الحقيقة من عمل العقل لكنه ليس عقلا موجودا أو واعيا ذاتيا وهذا يعنى أن الغريزة وحتى القوى الآلية مثل الجاذبية هى فى جوهرها عقل . لا يعنى هذا أنها مخلوقة بالعقل ، بل (هى) العقل وهو يتكشف فى الاشكال الدنيا . ولقد سبق وأنا أعلق على ثنائية أفلاطون فى الحس والعقل أن ذكرت ان أية فلسفة حقيقية بالرغم من اقرارها بالتفرقة بين الحس والعقل يجب — مع هذا — أن تجد موضوعا لوحدتها ويجب أن تظهر أن الحس ليس سوى شكل أدنى للعقل ولقد استوعب ارسطو هذه الفكرة تماما ولم يوضح فحسب أن الحس هو العقل بل قال حتى أن أوجه نشاط المادة غير العضوية مثل الجاذبية هى عقل . والمحصلة أن الطبيعة رغم أنها تعمل من خلال العقل ليست واعية بهذا وهى تفعل هذا على نحو غريزى وتلقائى وهى أشبه بالفنان المبدع الذى يشكل موضوعاته الجميلة بالغريزة أو كما يجب أن نقول بالالهام دون أن يطرح أمام عقله الغاية التى يجب تحقيقها أو القواعد التى يجب اتباعها لكى تتحقق .

وفي عملية الطبيعة أو سيرورتها الصورة دائما هى التى ترغم الهيولى والهيولى هى التى تتقهقر وتعترض . وحركة العالم الكلية هى جهد الصورة لتشكيل الهيولى ولكن لما كانت للهيولى فى ذاتها قوة مقارنة فان هـذا الجهد لا ينجح دائما ، وهذا هو السبب الذى يجعل الصـورة لا تستطيع أن توجد بدون الهيولى لأنها لا تستطيع أن تقهر تماما النشاط المعرقل للهيولى ومن ثم لا يمكن للهيولى أن تذوب تماما فى الصورة . وهذا يفسر أيضا ما يحدث عرضا فى الطبيعة من وجود شواذ ووحوش ومشوهين فهنا نجد أن الصورة قد فشلت فى أن تذلل الهيولى ، لقد فشلت الطبيعة فى تحقيق غايتها . ولهذا فان العلم يجب أن يدرس ما هو طبيعى وعادى لا ما هو شاذ ومشوه ففى العادى تتبدى أغراض الطبيعة ويمكن فهم الطبيعة من خلال ما هو عـادى . وارسطو مغرم باستخدامه الدائم لكلمتى « طبيعى » و « غير طبيعى » لكنه يستخدمها دائما بهذا المعنى الخاص . ما هو طبيعى هو ما يحقق غايتـه حيث تنجح الصورة فى السيطرة على الهيولى .

ما من مذهب فى الفيزياء يمكنه أن يتجاهل الافكار الرئيسية الخاصـة بالحركة أو المكان والزمان . ولهذا يجد أرسطو من الضرورى أن ينظر فى هذه الامور . الحركة هى انتقال الهيولى الى الصورة وهى أربعة أنواع : أولا الحركة التى تؤثر فى جوهر الشىء بتكونـه وفنائـه . ثانيا : تغير الكيف . ثالثا : تغـير الكـم بالزيـادة والنقصـان . رابعـا : النقلـة أو التغـير فى المكـان . وأهم هذه الحـركات وأكثـر اسـاسا الحركـة الاخيرة .

يرفـض أرسـطو تعريف المكـان بانـه الخـلاء فالمكان الفـارغ استحالة . وهنا — أيضا — لا يتفق مع رأى افلاطون والفيثاغوريين القائلين بأن العناصر تتكون من أشكال هندسية ويرتبط بهذا اعتراضه على الفرض الآلى القائل ان كل كيف مؤسس على الكم أو على التركيب والتفكيك ، فالكيف له وجوده الحقيقى الخاص به وهو يرفض أيضا الرأى القائل أن المكـان شىء فيزيائى فلو كان هذا حقيقيا فسيكون هناك جسمان يشغلان المكـان نفسه فى الوقت نفسه وهما الشىء والمكان الذى يشغله ، ومن ثم ليـس هناك سوى تصور المكـان على انه الحـد ، لهذا فان المكـان حد الجسـم

المحيط ازاء ما هو محاط ، وكما سوف نتبين فيما بعد فى سياق آخر لا يعد ارسطو المكان لا متناهيا .

ويتحدد الزمان على انه مقياس الحركة بالنسبة لما هو سابق وما هو لاحق والزمن يعتمد فى وجوده على الحركة فاذا لم يكن هناك تغير فى الكون فلن يكون هناك زمن . ولما كان الزمن هو معيار أو حساب الحركة فانه يعتمد فى وجوده على عقل حاسب واذا لم يوجد عقل يحسب فلن يكون هناك زمن ، وهذا يشكل صعوبة بالنسبة لنا اذا تصورناه حيث لا توجد موجودات واعية . غير أن هذه الصعوبة لا وجود لها عند ارسطو فهو يؤمن بأن الناس والحيوانات موجوده منذ الازل . ومن ثم فان خاصتى الزمن هما : التغير والوعى ، الزمن هو تتابع الافكار . فاذا اعترضنا على ان التعريف سىء لأن التتابع يتضمن الزمن من قبل فانه لن تكون هناك اجابة ممكنة دون شك .

وبالنسبة للانقسام اللامتناهى للمكان والزمان والالغاز المتعلقة بهما عند زينون فان من رأى ارسطو ان المكان والزمان ينقسمان بالامكانية الى ما لا نهاية لكنهما لا ينقسمان الى ما لا نهاية بالفعل ، ليس هناك شىء يمنعنا من أن نستمر الى الابد فى عملية التقسيم ، لكن المكان والزمان لا يندرجان فى التجربة كقسمة لا متناهية .

وبعد هذه التمهيدات يمكننا أن ننتقل لننظر فى الموضوع الرئيسى للفيزياء وهو سلم الوجود ، علينا أن نلاحظ فى المقام الاول أنه سلم للقيم أيضا . فما هو أرقى فى سلم الوجود له قيمة اكبر لأن مبدأ الصورة متقدم اكثر منه . ويتضمن هذا أيضا نظرية فى التطور ، فلسفة للترقى : أن الادنى يتطور الى الارقى . وعلى أية حال انه لا يترقى ويتطور هكذا فى الزمن . أن الصورة الادنى تنتقل فى الوقت المناسب الى الصورة الارقى ، لكن هذا ليس الا اكتشافا فى الازمنة الحديثة ، ومثل هذ التصور كان مستحيلا بالنسبة لارسطو ، فعنده أن الاجناس والانواع خالدة ليس لها بدآية أو نهاية . الناس الافراد يولدون ويموتون لكن النوع الانسانى لا يموت أبدا وهو يظل موجودا دائما على الارض ، والشىء نفسه حقيقى بالنسبة للنباتات والحيوانات . ولما كان الانسان موجودا دائما فانه لا يتطور فى الزمن من

وجود أدنى . ليس هناك مجال هنا للداروينية ، فبأى معنى اذن تكـون نظريـة أرسطو هنا نظرية فى التطور او الترقى ؟ العملية الواردة ليست عملية زمانية ، انها عملية منطقية والتطور هو تطور منطقى . ان الادنى يحتوى الارقـى دائما بالامكانية . ان الانسان موجود فى الفرد بالامكان . والارقى يحتـوى الادنى فعليا — الانسان هو فرد ولكن هناك اضافة أيضا . وما هو موجود ضمنيا فى الصورة الادنى موجود جهرة فى الصورة الارقى ، والصورة التى تتبدى بمناية وهى تفاضل من أجل الضوء فى الادنى تحقق ذاتهـا فـى الارقى . الارقى هو نفسه الادنى لكنه الشىء نفسه بحالة اضافيـة أزيد . الا رقى يعترض الادنى ويعد أساسه . الارقى هو الصورة حيث الادنى هـو الهيـولى . الارقـى هـو بالفعـل ما يكافـح الادنى لكى يكونه . ومن ثم فان الكون كله هو سلسلة متصلة . انه عملية أو سيرورة ، ليس عملية زمانية بل عملية خالدة . والحقيقة القصوى الوحيدة اى الله او العقل أو الصورة المطلقة ينكشف دائما فى كل رحلة من تطوره . وعلى هذا فان كل المراحل يجب أن توجد جنبا الى جنب دوما .

والآن ان صورة الشىء هى تنظيمه ومن ثم فان الارقى فى سلم الوجود هو الاكثر تنظيما ولهذا فان التفرقة الاولى التى تقدمها الطبيعة لنا هى بـين ما هو عضوى وما هو غير عضوى . ولقد كان أرسطو هو مكتشف فكـرة العضـوية كما كان مخترع الكلمة . فى أسفل سلم الوجود توجد الهيولى اللاعضوية . والهيولى اللاعضوية هى أقرب شىء موجود للهيولى الهلامية المطلقة التى لا توجد بطبيعة الحال فى العالم اللاعضوى تسود الهيولى لدرجة أن تلتهم الصورة ونحن نتوقع أن نرى الكلى وهو يعرض نفسه فيهـا بطريقـة غامضـة ومعتمـة . اذن ما هـى صورتهـا ؟ وهـذا التسـاؤل يـرد أيضـا على نحـو ما نتسـاءل عن وظيفتهـا أو غايتهـا أو نشاطها الجوهرى . ان غاية الهيولى اللاعضويةهى غاية خارجة عنهـا . الصورة لم تدخل فيها حقـا على الاطـلاق وتظل خارجهـا . ومن ثم فـان نشاط الهيولى اللاعضوى ليس الا الحركة فى المكان نحو غايته الخارجية وهذا هو ما تسميه فى الازمنة الحديثة الجاذبية . ولكن أرسطو يرى أن كل عنصر له حركته الخـاصة والطبيعية ، وغايته انما يجرى تصورها مكانيا فحسـب

ونشاطه هو الحركة نحو « وضعه الملائم » وعندما يصل الى غايته يستقر . ان حركة النار الطبيعية هى حركة للاعلى • ونستطيع أن نسمى هذا مبدأ التطاير للاعلى مقابل الجاذبية ، ولقد تعرض أرسطو للنقد الرخيص بسبب استخدامه المتكرر للطبيعى واللاطبيعى ، فلقد قيل أنـه كان قانعـا بتفسير عمليات الطبيعة بأن يطلق عليها تعبير « الطبيعى » . فاذا سألت شخصا غير متعلم لماذا تسقط الاشياء الثقيلة فقد يرد بقوله « أوه ! انها تسقط (بشكـل طبيعى) » وهذا يعنى أن الانسان لم يفكر فى المسألة على الاطلاق ويعتقـد ان ما هو مألوف اليه تماما هو أمر « طبيعى » ولا يحتاج لتفسيـر . ولقـد افهم أرسطو بأن تفكيره عقيم على هذا النحو . لكن الامر ليس على هـذا النحو فاستخدامه لكلمة « طبيعى » لا يدل على نقص تفكيره فهنـا نجـد فكرة . مما لا شك فيه أنه مخطىء تماما فى العديد من حقائقه . فمثلا ليـس هناك مبدأ للتطاير الاعلى فى الكون كما يقول . ولكن هناك مبدأ للجاذبيـة وعندما يقول أن من « الطبيعى » للارض ان تتحرك للاعلى فانه لا يعنى أن هذه الحقيقة مألوفة بل ان مبدأ الصورة أو عقل العالم يكشف نفسه هنا بعتامة فيبحث حركة بلا هدف ولا غرض نسبيا فى خط مستقيم . وعلى أية حال انها ليست بلا هدف على نحو مطلق فلا يوجد شىء فى العالم هكذا والفرض هنا هو بكل بساطة حركة الهيولى نحو غايتها قد لا يكون هذا صادقا أو غير صادق لتفسير الجاذبية ولكن هل كان هناك أحد فى ذلك الوقت لديه تفسيـر أفضـل ؟

وهذا يعطينا أيضا المفتاح للتفرقة بين اللاعضوى والعضوى . اذا كانـت الهيولى اللاعضوية هى مالة غايته خارجة فان الهيولى العضوية هى مالـه غاية فى داخله . وهذا هو الطابع الجوهرى للعضوية أن تكون غايتهـا من داخلهـا . انها مبدأ تطورى ذاتى داخلى ومن ثم فان وظيفتها ليسـت سوى تحقق أو تكشف هذه الغاية الداخلية • فبينما لا نجد للهيولى اللاعضويـة نشاطا سوى الحركة المكانية فان الهيولى العضوية نشاطها هو النمو وهذا النمـو ليس مجرد الاضافة الآلية للهيولى العرضية كما نضيف رطلا من الشاى الى رطل من الشاى . انها النمو الحقيقى من الداخل ، أنها تخريج لما هـو داخلى ، أنها تكشيف ما هو ضمنى كامن . انها جعل ما هو بالامكان جنينـا فى العضوية يصبح بالفعل .

وهكذا نجد أن أدنى ما فى سلم الوجود هو الهيولى اللاعضوية ومن بعدها الهيولى العضوية حيث يصبح مبدأ الصورة حقيقيا ومحددا على أنه التنظيم الباطنى للشىء وهذا التنظيم الداخلى هو الحياة أو ما نسميه النفس للعضونة . وحتى النفس الانسانية ليست سوى تنظيم الجسم . والنفس بالنسبة للجسم بمقام الصورة بالنسبة للهيولى . اذن مع العضوية نصل الى فكرة النفس الحية . لكن هذه النفس الحية هى نفسها لها درجات أدنى وأعلى ، والوجود الاعلى هو تحقق أعلى لمبدأ الصورة . ولما كان الجوهرى للعضوية هو التحقق الذاتى فانه سيعبر عن ذاته أولا فى الحفاظ على الذات . والحفاظ على الذات يعنى أولا الحفاظ على الفرد وهذا يعطى وظيفة التغذية . ثانيا انه يعنى الحفاظ على النوع وهذا يعطى وظيفة التناسل . والدرجة اندنيا فى المملكة العضوية هى الاجهزة العضوية التى وظائفها الوحيدة هى التغذية والنمو وانجاب افراد من نوعها ، وهذه هى النباتات . ويمكننا أن نلخص هذا بقولنا ان النباتات لها نفس غاذية . ولقد كان أرسطو يعتزم كتابة بحث عن النباتات وهو عزم لم ينفذه وكل ما لدينا منه عن النبات متناثر فى كتبه الاخرى . ولو كان قد تفقد عزمه فمما لا شك فيه أننا كنا سنعرف خطته . ان أرسطو كان سيبين كما فعل فى حالة الحيوانات أن هناك درجات أدنى وأرقى من العضوية فى المملكة النباتية ولكان سيحاول ان يتتبع التطور فى تفاصيله من خلال أنواع النباتات المعروفة آنذاك .

والتالى فى سلم الوجود بعد النباتات الحيوانات ، ولما كان الاعلى يحتوى دائما الادنى ان كان يكشف عن تحقق أبعد فى الصورة الخاصة به فان الحيوانات تشترك مع النباتات فى وظيفتى التغذية والتكاثر . اماما هو فريد بالنسبة للحيوانات وبها ترتفع على النباتات فهو أن لها احساسا . اذن فان الادراك الحسى لهذا هو الوظيفة الخاصة للحيوانات وهى لها نفوس غاذية وحاسة . ومع الاحساس تظهر اللذة والالم لأن اللذة هى احساس سار والالم عكس هذا . ومن ثم يظهر الدافع للبحث عن السار وتجنب المؤلم ولا يمكن أن يتحقق هذا الا بقوة الحركة . وعلى هذا الاساس فان معظم الحيوانات لها القدرة على التنقل الذى ليس لدى النباتات لانها لا تتطلب التنقلة نظرا لأنها غير حساسة بالنسبة للذة والالم .

ويحاول أرسطو فى كتبه عن الحيوانات أن يتحدث عن مبدأ التطور بالتفصيل موضحا ما هى الاجهزة العضوية الحيوانية الدنيا والعليا . ويربط هذا بوسائل التوالد التى تلجأ اليها الحيوانات المختلفة . ان توالد الجنس هو علاقة العضونة الارقى عن التكاثر بالتلقيح .

يبدأ سلم الوجود من الحيوانات الى الانسان والجهاز العضوى الانسانى يحتوى على مبادىء الاجهزة العضوية الادنى بطبيعة الحال . ان الانسان يغذى نفسه وينمو ويكاثر نوعه ويتحرك وهو مزود بالادراك الحسى . لكنه يجب بالاضافة الى هذا أن تكون له وظيفته النوعية الخاصة التى تشكل تقدمه على الحيوانات ، وهذا هو العقل . العقل هو الغاية الملائمة الجوهرية والنشاط الملائم الجوهرى للانسان . ان نفسه غاذية وحساسة وعاقلة . لهذا ففى الانسان نجد أن عقل العالم الذى لا يستطيع أن يظهر آلا فى الهيولى اللاعضوية كجاذبية وتطاير للاعلى وفى النباتات كتغذية وفى الحيوانات كاحساس وظهر أخيرا فى صورته الحقة على نحو ما هو عليه حقا أى العقل . ان عقل العالم طالما أنه يكافح نحو النور فانه يصل اليه ويصبح موجودا بالفعل فى الانسان ان العملية فى العالم قد نالت غايتها الحقة .

وفى الوعى الانسانى توجد درجات دنيا وعليا ولقد بذل أرسطو جهودا مضنية لتتبع هذه الدرجات من الادنى للاعلى . وهذه المراحل الخاصة بالوعى هى ما تسمى عادة « الملكات » غير أن أرسطو يلاحظ أن من العبث التحدث عن (أقسام) للنفس كما فعل افلاطون . فالنفس لما كانت كائنا لا ينقسم فانه لا أجزاء لها . هناك جوانب مختلفة لنشاط الوجود الواحد نفسه ، مراحل مختلفة لتطوره . وهى لا يمكن فصلها . والملكة الدنيا — اذا كان علينا أن نستخدم هذه الكلمة — هى الادراك الحسى ، ان ما ندركه فى الشىء هو صفاته ، الادراك الحسى يخبرنا أن قطعة الذهب ثقيلة وصفراء الخ ، أما البنية الضمنية التى تحمل الصفات فلا يمكن ادراكها وهذا يعنى ان الهيولى مجهولة والصورة هى المعروفة لأن الصفات جزء من الصورة . لهذا فان الادراك الحسى يحدث عند ما يطبع الشىء صورته على النفس وهذه المسألة هامة بالنسبة لما يتضمنة أكثر مما هى

هامة بالنسبة لما تقرره وهذا يكشف تماما التيار المثالى لتفكير ارسطو لأنه اذا كانت الصورة هى الشئ المعروف فى الشئ فانه كلما كان هناك المزيد من الصورة أصبح الشئ معروفا أكثر ، والصورة المطلقة أى الله ستكون معروفة على نحو مطلق . ولما كان المطلق هو وحده المعروف والمعقول والمستوعب على نحو كامل والمتناهى والمادى مجهول بالمقارنة فان هذه وجهة النظر الجوهرية فى المثالية وهذا على نقيض تام مع الفكرة الشائعة عن العقلانية القائلة ان المطلق هو المجهول والهيولى هى المعروفة . فى المثالية المطلق هو العقل أو الفكر . فماذا يمكن معرفته على شكل معقول أكثر من العقل ؟ ماذا يمكن للفكر أن يفهم ان لم يكن الفكر ؟ وهذا لم يقرره ارسطو بالطبع ، لكنه وارد ضمن نظريته في الادراك الحسى .

والتالى فى السلم فوق الحواس الحسى المشترك . وليس لهذا شأن بما نفهمه من تلك العبارة الا أنه يرتبط بالصورة المتعمدة لصور الذاكرة وتنتقل هو جماع الاحساس المحورى حيث تتلاقى الاحساسات المعزولة وتترابط وتكون وحدة التجربة . لقد رأينا ونحن نتناول أفلاطون أن أبسط نوع للمعرفة مثل « هذه الورقة بيضاء » لا يتضمن الاحساسات المعزولة فحسب بل يتضمن مقارنتها وتقابلها [أن الاحاسيس المجردة لا تكون حتى الموضوعات لأن كل موضوع هو حزمة مجمعة من الاحساسات . فما يربط الاحساسات المختلفة وخاصة تلك التى نتلقاها من أعضاء الحس المختلفة وما يعقد مقارنة وتناقضا بينها ويحولها من خليط أعمى من الاوهام الى خبرة محددة وكون واحد هو الحس المشترك وأداته القلب .

وفوق الحس المشترك تأتى ملكة التخيل وأرسطو لا يعنى بهذا التخيل الخلاق عند الفنان بل يعنى قوة يملكها كل انسان لتشكيل الصور والاخيلة الذهنية . وهذا يرجع الى اثارة فى عضو الحس تستمر بعد أن يكف الشئ عن التأثير .

والملكة التالية هى الذاكرة وهى مثل التخيل الا أنه يرتبط بالصورة المتخيلة التعرف عليها على أنها نسخة من انطباع حس سابق . التذكر أرقى من الذاكرة تصور الذاكرة تترى بهدف من خلال العقل والتذكر هو الاثارة المتعمدة لصور الذاكرة وتنتقل من التذكر الى ملكة العقل التى يختص بها الانسان . غير أن العقل نفسه له درجتان : الدرجة الدنيا تسمى

العقل المنفعل والدرجة العليا تسمى العقل الفعال ، والعقل له قوة التفكير قبل أن يفكر بالفعل . وهذه القدرة الاخيرة هى العقل المنفعل والعقل هنا أشبه بقطعة ناعمة من الشمع لديها قدرة على تلقى الكتابة عليها لكنها لم تتلق الكتابة بعد . والفاعلية الايجابية للفكر نفسه هى العقل الفعال. والمقارنة بالشمع لا يجب أن تضللنا فنفترض ان النفس لا تتلقى انطباعاتها الا من الاحساس ، فالفكر الخالص هو الذى يكتب على الشمع .

والآن ان محصلة الملكات بصفة عامة هو ما يسميه النفس ، والنفس — كما رأينا — هى تنظيم أو صورة الجسم ببساطة . وكما أن الصورة لا تنفصل عن الهيولى فان النفس لا تستطيع أن توجد بدون الجسم ، انها وظيفة الجسم . وهى بالنسبة للجسم بمثابة البصر للعين . وبهذا المعنى نفسه يرفض ارسطو مذهب الفيثاغوريين وأفلاطون القائل أن النفس تتناسخ فى أجسام جديدة وخاصة فى أجسام الحيوانات فوظيفة الشىء لا يمكن أن تصبح وظيفة شىء آخر . والنفس بالنسبة للجسم هى بمثابة موسيقى الفلوت بالنسبة للفلوت نفسه ، أنها الصورة التى يكون الفلوت بالنسبة لها الهيولى . واذا جاز لنا أن نتحدث بشكل تشبيهى قلنا انها نفس الفلوت ويقول ارسطو انك تستطيع أن تتحدث بالمثل عن فن العزف بالفلوت وقد أصبح متجسدا فى سندان الحداد الذى صنعه والنفس تنتقل الى جسم آخر وهذا يستبعد أيضا اى مذهب للخلود لأن الوظيفة تتلاشى مع الشىء ، وسوف نعود الى هذه النقطة بعد قليل . ولكن نستطيع أن نلاحظ فى الوقت نفسه أن نظرية ارسطو فى النفس لا تشكل تقدما كبيرا بالنسبة لنظرية أفلاطون فحسب ، بل هى تشكل تقدما كبيرا أيضا بالنسبة للتفكير الشائع فى الوقت الحالى . فالتصور العادى للنفس الذى هو عين تصور أفلاطون هو أن النفس شىء . ولما كانت شيئا فانه يمكن أن توضع فى جسم وتؤخذ منه كما يمكن صب النبيذ فى قنينة وسكبه منها ، والرابطة بين الجسم والنفس هى رابطة آلية خالصة فهما لا يرتبطان معا برابطة ضرورية بل بالقوة . وهما بطبعهما لا ترابط بينهما ويصعب تبين السبب الذى يجعل النفس تدخل فى جسم أصلا اذا كانت فى طبيعتها شيئا منفصلا تماما . غير ان نظرة ارسطو للنفس هى أن النفس لا تنفصل عن الجسم باعتبارها صورة الجسم

وانت لا يمكن ان تكون لك نفس بدون جسم والرابطة بينهما ليست آلية بل عضوية والنفس ليست شيئا يدخل فى الجسم ويخرج منه . انها ليست شيئا على الاطلاق فانها وظيفة • غير أن ارسطو فى هذا الصدد قام باستثناء لصالح العقل الفعال ، فكل الملكات الدنيا تتلاشى مع الجسم بما فى ذلك العقل المنفعل . أما العقل الفعال فهو خالد ولا يفنى وهو ليست له بداية وليست له نهاية وهو يأتى للجسم من الخارج ويفارقه عند الموت(١) ولما كان الله هو العقل المطلق فان عقل الانسان يصدر عن الله ويعود اليه بعد أن يكف الجسم عن أداء وظيفته . ولكن قبل أن نهلل لهذا الرأى عن الخلود الشخصى يفضل أن نتأمل فيه . ان كل الملكات الدنيا تتلاشى مع الموت بما فى ذلك الذاكرة . غير أن الذاكرة هى جزء جوهرى من الشخصية فبدون ذاكرة تكون تجاربنا مجرد تتابع للاحساسات المعزولة دون رابطة تربط بينهما . ان ما يربط تجربتى الماضية بتجربتى الحاضرة هو أن تجربتى الماضية هى تجربتى (أنا) ولكى تكون تجربتى أنا يجب تذكرها ، فالذاكرة هى الخيط الذى تتجمع فيه التجارب المعزولة والذى يجمعها فى وحدة هى ما أسميه نفسى أو شخصيتى . فاذا فنيت الذاكرة فانه لن تكون هناك حياة شخصية . ويجب أن نتذكر أن ارسطو لا يعنى فحسب أن ذكرى (هذه) الحياة سوف تطمس فى تلك الحياة المستقلة — اذا ألححنا على تسميتها هكذا . انه يعنى أنه فى الحياة المستقلة ذاتها العقل ليست له ذكرى عن ذاته من لحظة الى أخرى . ولا يجب أن نكون قطعيين بما يفكر فيه أرسطو نفسه ، فيبدو انه تجنب المسألة ، ومن المحتمل أنه اقتنع عن تشويش العقائد الشائعة عن هذا الموضوع . وعلى أية حال ليس لدينا رأى محدد منه ، وكل ما يمكن قوله هو أن موقفه لا يقدم مادة يستشف منها ايمانه بالخلود الشخصى فهذه المادة لا تتوفر لأن موقفه ينكر الاصرار على الذاكرة • زيادة على ذلك اذا كان أرسطو يعتقد حقا أن العقل شىء يدخل فى الجسم ويخرج منه وهو شىء استثنائى — بالمعنى الحرفى — لمذهبه العام فى النفس ، فكل ما يمكن قوله هو أنه يحدث انقطاعا فجائيا فى السلم الفلسفى فهو بعد أن روج لمثل هذه النظرية المتقدمة يرتد الى الرأى الفج الذى عند أفلاطون . ولما كان هذا غيرمحتمل فان التفسير الاكثر جيدا هو أنه يتحدث هنا بطريقة تشبيهية بالكناية وربما يهدف استرضاء المتدينين وتجنب أى اضطراب عنيف للايمان العام الشعبى . فاذا كان الامر هكذا فان عباراته

القائلة أن العقل الفعال خالد ويأتى من الله ويعود الى الله تعنى بكل بساطة أن عقل العالم خالد وأن عقل الانسان هو تحقق هذا اعقل الخالد وهو بهذا المنعى « يأتى من الله » ويعود اليه . ويمكننا أن نضيف أيضا أنه لما كان الله لا يجب اعتباره فردا موجودا — بالرغم من أنة حقيقى — فلا يجب التفكير فى العودة الية كاستمرار للوجود الفردى . ان الخلود الشخصى لا يتمشى مع اساسيات مذهب ارسطو ولا يجب أن نفترض انة يناقض نفسه بهذه الطريقة . ومع هذا اذا استخدم أرسطو اللغة التى يبدو انها تتضمن الخلود الشخصى فان هذا ليس بلا معنى وليس بلا خيانة ، فهو أمر حقيقى بالنسبة له كما هو بالنسبة للآخرين أن النفس خالدة لكن الخلود لا يعنى الاستمرارية فى الزمن ، انة يعنى اللازمانية . والعقل حتى عقلنا — لا زمانى . والنفس لها خلود فيه ، انها «خلود فى خلال ساعة» وهذا هو ما يقيم الفرق بين الانسان والحيوانات .

لقد تتبعنا سلم الوجود من الهيولىغير العضوية عبر النباتات والحيوانات الى الانسان فماذا اذن : ما هى الخطوة التالية ـ ام ان السلم يتوقف هنا ؟ هنا نجد نوعا من الانقطاع فى مذهب أرسطو عند هذه النقطة مما ادى بالكثيرين الى القول ان الانسان هو قمة السلم . وبقية فيزياء أرسطو تتناول ما هو خارج أرضنا مثل النجوم والكواكب . وهذا العلم يتناولها كما لو كانت موضوعا مختلفا لا شأن له بسلم الوجود والأرض الذى بحثنا فى أمره ولكن لا يجب أن ننسى هنا حقيقتين الاولى هى أن كتابات أرسطو قد وصلت الينا مبتورة وناقصة فى حالات عديدة . والثانية : هى أن لارسطو عادة غريبة فى كتابة رسائل منفصلة عن الاجزاء المختلفة لمذهبة وهو يحذف الاشارة الى الترابط الذى بينها ان كان مثل هذا الترابط مجود بلا شك .

وبالرغم من أن أرسطو نفسة لم يقل هذا الا أن هناك دواع طيبة للاعتقاد أن التفسير الحقيقى لمعناه هو أن سلم الوجود لا يتوقف عند الانسان وأنه لا توجد فجوة فى السلسلة هنا . بل تنطلق من الانسان من خلال الكواكب والنجوم صعدا الى الله نفسة مع ملاحظة ان ارسطو مثل افلاطون يعتبر الكواكب والنجوم كائنات الهية . وهذا الراى بمقتضى منطق مذهبه أن السلم لة هيولى هلامية فى اسفلة وصورة لا مادية فى قمته ، ويجب

الانتقال من الواحد الى الآخر . ومن الجوهرى بالنسبة لفلسفته أن الكون هو سلسلة مستمرة واحدة وليس هناك موضع لوجود ثغرة بين الانسان والكائنات الاعلى . ثم أن الامر ليس كما لو كانت الحياة الارضية تشكل سلما والاجرام السماوية ليس بينها سلم للاعلى والادنى . ليس الامر هكذا فالاجرام السماوية لها درجات فيها بينها فالأعلى يرتبط بالأدنى ارتباط الصورة بالهيولى ومن ثم فان النجوم أعلى من الكواكب . فاذا افترضنا أن التطور يتوقف عند الانسان فان ما يكون لدينا هو فجوة فى المنتصف وهناك سلم أسفلها (و) سلم فوقها . والامر اشبة بجسر على شريط من الماء طرفاه متصلان بالارض لكنة مكسور فى منتصفه . ويتضمن الاستكمال الطبيعى لهذا البناء شغل الفجوة . وبالاضافة الى هذا عندنا دليل هام واضح فان أرسطو بفكرته القيمة فى التطور انما يؤلف نظرية غريبة وعابثة دون شك وهى اننا نجد فى سلم الكون أن الوجود الادنى يتواجد فى المنتصف والوجود الأرقى يتواجد فى المحيط وبصفة عامة يكون الأرقى خارج الأدنى حتى أن الكون المتد هو نظام من المجالات متحدة المركز ويرتبط المجال الخارجى بالمجال الداخلى ارتباط الارقى بالادنى وارتباط الصورة بالهيولى . وفى مركز الكون توجد الأرض ولما كانت هى العنصر الأدنى فانها موجودة فى المنتصف ثم تأتى طبقة من الماء ثم الهواء ثم النار . وبين الاجرام السماوية يوجد ستة وخمسون سيارا والنجوم خارج الكواكب ومن ثم فهى كانت أرقى . وتمشيا مع هذا البناء فان الكائن الاعلى أو الله خارج الاطار الخارجى للسيارات . وواضح فى هذا البناء أن الانتقال من مركز الأرض الى النجوم يشكل استمرارا مكانيا ومن المستحيل مقاومة النتيجة المستخلصة وهى أنه يشكل استمرارا منطقيا أيضا أى أنه لا يوجد انقطاع فى سلسلة التطور .

ليست هذه كلمات ارسطو ولكنها تفسيرنا لمقصده وهو تفسير سليم دون شك ومن ثم يستنتج أن الانسان ليس هو قمة سلم الوجود . وبعد الانسان تأتى الاجرام السماوية . وتشمل الكواكب الشمس والقمر الذى يدور حول الارض فى اتجاه عكس اتجاه النجوم . وبعد هذا فى سلم الوجود تأتى النجوم . ولا نحتاج الى أن نعرض بالتفصيل للستة وخمسين سيارا . والنجوم والكواكب كائنات الهية ، ولكن هذا مصطلح نسبى ، فالانسان كمالك للعقل هو أيضا الهى لكن الاجرام السماوية أشد فى هذا

المجال وهذا يعنى أنها اكثر عقلانية عن الانسان وأرقى فى سلم الوجــود وهى تعيش حياة كاملة ومنعمة على نحو مطلق وهى خالدة لا تفنى لأنها هى التحقق الذاتى الأقصى للعقل الخالد . ولا يحدث الموت والفساد ألا على هذه الارض وهذا يؤكد دون شك ما فى فلسفة أرسطو من وجود هوة بــين الانسان والنجوم وأنها هوة حقيقية ولا تتكون الاجرام السماوية من العناصر الاربعة بل من عنصر خامس ، من جوهر يسمى الاثير وهو يشبه جميــع العناصر من أن له حركته الطبيعية ولمــا كان هو أشــد العناصر كمالا فان حركته يجب أن تكون كاملة ، ويجب أن تكون حركة خالدة لأن النجـــوم كائنات خالدة وهى لا يمكن أن تكون حركة فى خط مستقيم لأن الخط لا ينتهى ايضا ومن ثم لن يكون كاملا على الاطلاق — والحركة الدائريـــة وحدهـــا هى الكاملة وهى خالدة لأن نهايتها وبدايتها واحدة . ومن ثم فان الحركة الطبيعية للاثير دائرة والنجوم تتحرك فى دوائر كاملة .

فاذا تركنا النجـــوم فاننا نصل الى ذروة السلم الطويل من الهيولـــى الى الصورة وهنا نجد الصورة المطلقة أو الله . ولمــا كانت الهيولى الهلامية ليست شـــيئا موجودا فان الصـــورة اللامادية ليست موجودة ايضـــا — ان الله — لهذا — ليس موجودا فى عالم المكـــان والزمان على الاطلاق . ولكن مما يدعو الى التفكير أن ارســـطو لا يكف عن اعطائه مكانا خــــارج الفلك الخارجى وما هو خارج الفلك ليس مكانا فكل مكان وكل زمان داخل هذا الكون الدنيوى ولهذا فان المكان متناه . والله يجب ان يكـــون خــــارج الفلك لأنـــه أعلى موجود والأعلى يأتى دائما خارج الادنى .

ولقد وصفنا الآن سلم التطور بكامله ، فاذا ألقينا نظرة ثانية عليه نستطيع أن نتبين دلالته الباطنية فالمطلق هو العقل ، الصورة اللامادية . وكل شىء فى العالم هو فى جوهره عقل . واذا أردنا ان نعرف الطبيعة الجوهرية حتى لهذه الأرض الباردة فان الجواب هو انهـــا عقل وان كان هـــذا الرأى لم يقله أرسطو حيث أن الهيولى عنده هى مبدأ منفصل لا يمكن رده الى الصورة والعملية الكونية الكلية للاشياء ليست سوى صراع العقل للتعبير عـــن ذاته ويصبح موجودا فى العالم . وهـــذا يحدث بالفعل لاول مرة على نحـــو مقارب فى الانسان وعلى نحـــو كامل فى النجوم . ان العقل لا يستطيع

أن يعبر عن ذاته فى الكائنات الادنى الا كاحساس (حيوانات) أو كتغذية (النباتات) أو كجاذبية وعكسها (الهيولى غير العضوية) .

وقيمة نظرية أرسطو فى التطور قيمة هائلة والتفاصيل ليست هى ما يهم . وأن تطبيق المبدأ فى عالم المادة والحياة لا يمكن اتخاذه بشكل مرض فى الحالة التى كانت موجودة آنذاك فى العلم الفيزيائى ، بل لا يمكن تطبيقه بكمال حتى الآن . والعلم بكل شىء هو وحده الذى يستطيع أن ينهى هذا البناء . لكن ما يهم هو المبدأ نفسه . وبصدد أنها من أكثر التصورات قيمة فى الفلسفة ربما ينضج أكثر اذ قارناها أولا بالنظريات العلمية المحدثة عن التطور . وثانيا بجوانب معينة من وحدة الوجود الهندوكية .

فما هو الشىء المشترك بين أرسطو وبين كاتب مثل هربرت سبنسر ؟ التطور عند سبنسر هو حركة مما هو غير محدد وغير متماسك ومتجانس الى ما هو محدد ومتماسك ومتغاير . ونحن نجد كل هذا عند أرسطو وان كانت كلماته مختلفة . وهو يسمى هذا حركة من الهيولى الى الصورة . وهو يصف الصورة بأنها ما يعطى تحددا للشىء . والهيولى هى الجوهر غير المحدد والشكل هو الذى يعطى الهيولى التحددية . ومن ثم فعنده أيضا أن الموجود الأرقى أكثر تحددا لأن به المزيد من الصورة وتلك الهيولى هى المتجانس والصورة هى المتغاير . ونحن نرى أنه لا توجد فى الهيولى أية فروق لأنه لا توجد صفات وهذا هو نفس قولنا انه متجانس ، والتغاير أى الفرق أنما ينتج من الصورة . والتماسك هو نفس قولنا التنظيم ولقد عرف أرسطو نفسه صورة الشىء بأنه تنظيمه ، وعنده — كما عند سبنسر — الموجود الارقى هو ببساطة ذلك الذى هو أكثر تنظيما . وكل نظرية فى التطور تعتمد أساسا على فكرة العضوية ، ولقد اخترع أرسطو الفكرة والكلمة . ولم يطور سبنسر المسالة أكثر من هذا بالرغم من أن المعرفة الفيزيائية الاكثر تقدما فى زمنه مكنته من تصوير النظرية بمزيد من الوضوح .

ولكن بطبيعة الحال الفرق الكبير بين أرسطو والمحدثين هو أن أرسطو لم يخمن ما اكتشفه المحدثون الا وهو أن التطور ليس فحسب تطورا منطقيا . بل هو حقيقة فى الزمن . وارسطو عرف ما المقصود بالمضمونة

الأرقى والأدنى كما يعرفها داروين ولكنه لم يعرف ان المضونة الدنيا تستحيل بالفعل الى المضونة الارقى على مدى السنين . غير أن هذا — رغم وضوحه — ليس هو فى الحقيقة — الفرق الأهم بين سبنسر وأرسطو . ان الفرق الحقيقى هو أن ارسطو نفذ بعمق أكبر الى فلسفة التطور عن العلم الحديث ، ويتمثل هذا فى أن العلم الحديث ليست له فلسفة فى التطور على الاطلاق. فالمسألة الأساسية هنا — اذا تحدثنا عن الكائنات الأرقى والأدنى — هى ما الأساس العقلانى الذى يجعلنا نطلق عليها الأرقى والادنى ؟ ان كون الادنى ينتقل فى الزمن الى الاعلى هو بلا شك واقعة مهمة لاكتشافها لكنها تصبح بلا أهمية بجانب المشكلة المطروحة فعلى حل تلك المسألة يتوقف ما اذا كان الكون يعد عقيما وبلا معنى ولا عقلانيا أم علينا أن نتبين فيه النظام والخطة والغرض . فهل مذهب سبنسر نظرية تطور أصلا ؟ أم أنه بالاحرى بكل بساطة نظرية تغير ؟ ان شيئا ما يشبه القرد قد أصبح انسانا ، فهل هنا تطور أى هل هناك حركة من شىء أدنى حقا الى شىء أرقى حقا ؟ أم أنه مجرد تغير من شىء مختلف الى شىء مختلف آخر ؟ فى الحالة الاخيرة لا يكون هناك أدنى فرق فى أن يصبح القرد انسانا أو أن يصبح الانسان قردا ، فالاثنان سواء ، هنا نجد مجرد تغير من توأم الى توأم آخر . والتغير لا معنى له وليست له دلالة .

ان كل ما يفعله المذهب الحديث فى التطور ليس الا جعل العالم أكثر معقولية ، ليس الا تطورا الى (فلسفة) للتطور باظهار وجود تطور لا مجرد تغير وهذا لا يحدث الا باعطاء أساس عقل للاعتقاد ان بعض أشكال الوجود أرقى من الأخرى . ولنضع المسألة بوضوح . لماذا يكون الانسان أرقى من الحصان أو لماذا يكون الحصان أرقى من الأسفنج ؟ فاذا اجبت على هذا السؤال كانت لديك فلسفة التطور ، واذا فشلت فى الاجابة فان تكون لديك هذه الفلسفة ، ان رجل الشارع قد يقول ان الانسان أرقى من الحصان لأنه لا يأكل العشب بل يفكر ويتدبر ويمتلك الفقه والعلم والدين والأخلاقيات . فاذا سألته لماذا هذه الأمور أرقى من أكل العشب فلن تحظى بجواب ، ونحن نستدير منه الى اسنبسر وساعتها سنحصل على نوع من الجواب . الانسان أرقى لأنه أكثر تنظيما ، ولكن لماذا يكون من الأفضل زيادة التنظيم ؟ ليس لدى العلم جواب . واذا ضغطت للحصول على جواب فقد يقول العلم « لا يوجد فى

واقع الاشياء أرقى أو أوفى ، وما أقصده بالارقى والادنى هو ببساطة زيادة التنظيم أو قلته ، الأرقى والأدنى مجرد تشبيهين ، وهما طريقة الانسان فى النظر الى الاشياء ، ونحن نسمى على نحو طبيعى الارقى ما هو أقرب الينا ، ولكن من وجهة النظر المطلقة لا يوجد أرقى وأدنى » . ولكن هذا يعنى رد الكون الى مستشفى مجانين ، فهذا يعنى عدم وجود غرض وعدم وجود عقل فى أى شىء يحدث ، والكون فى هذه الحالة لا عقل ، وما من تفسير يكون ممكنا ، والفلسفة عقيمة بل ليست الفلسفة وحدها بل الأخلاقيات وكل شىء آخر أيضا . واذا لم يكن هناك أرقى وأوفى حقا فلا يوجد شىء اسمه أفضل وأسوأ ، وسواء أن تكون قاتلا أو تكون قديسا ، والشر هو والخير سواء ، وبدل أن تسعى لنكون قديسيين وسياسيين وفلاسفة يمكن بالمثل أن نلعب بالبلى لأن كل هذه القيم الخاصة بالأرقى والأدنى هو مجرد أوهام ، أنها مجرد « طريقة الانسان فى النظر الى الأشياء » .

اذن ليس لدى اسبنسر أى جواب عن السؤال . لماذا التنظيم الأكثر هو الأفضل . وهكذا نستدير أخيرا الى ارسطو وهو لدية جواب . يرى أنه لا معنى للحديث عن التطور والتقدم والأرقى والأدنى (آلا فى اطار العلاقة بغاية) لا يوجد شىء اسمه تقدم الا اذا كان تقدما نحو شىء ، والجسم الذى يتحرك دون غرض فى خط مستقيم خلال المكان اللامتناهى لا يتقدم ، ويمكن أن يكون هنا أو على بعد ميل والأمران سيان وهو فى أى من الحالين لتس أقرب الى أى شىء . ولكن اذا كان يتحرك نحو نقطة محددة فاننا يمكننا أن نسمى هذا تقدما . وكل ميل تتحركه يزداد اقترابا من غايته . وهكذا اذا كان يجب أن تكون لدينا فلسفة للتطور يجب أن تكون غائية . واذا لم تكن الطبيعة تتقدم نحو غاية فلن يكون هناك شىء أقرب أو أبعد ، لا يوجد شىء اسمه أرقى أو أدفى ، لا يوجد تطور . فما هى الغاية اذن ؟ يقول أرسطو انها تحقق العقل ، ان الوجود الأدنى هو العقل الخالد ولكن هذا ليس موجودا بل يجب أن يأتى الى الوجود انه يلعن نفسه بغموض على أنه جاذبية لكن هذا ابعد ما يكون عن غايته التى هى وجود العقل كعقل فى العالم ، وهو يزداد قربا فى النباتات والحيوانات وهو يصل على نحو تقريبى فى الانسان الآن الانسان هو العقل الموجود ولكن لا معنى فى

الكون للتوقف عندما يصل الى غايته (وهنا يأتى الاعتراض المعتاد على الغائية) • ان الأرقى هو الأكثر عقلانية والأدنى هو الأقل عقلانية . فاذا واصلنا تساؤلنا : « لماذا يكون افضل ان تكون الأمور اكثر عقلانية ؟ » نجد اننا لا نستطيع ان نسأل مثل هذا السؤال ويكون سؤالنا عبثا لأننا نسأل عن سبب عقلى للعقل . ان التساؤل لماذا يكون من الأفضل ان تكون الأمور عقلانية يعنى بكل بساطة : « لما يكون العقل عقلانيا ؟ » . ان الشك فيه لهو تناقض ذاتى أو فلنطرح المسألة بطريقة أخرى : العقل هو المطلق ، والتساؤل لماذا يكون من الأفضل أن تكون الأمور عقلانية يعنى أن المطلق يجب التعبير عنه فى اطار شيء يتجاوزه ومن ثم فان العلم الحديث ليس فيه فلسفة للتطور على حين أن أرسطو كانت لديه مثل هذه الفلسفة(١) .

والفكرة الرئيسية فى وحدة الوجود هو ان كل شيء هو الله ، فبرودة الأرض الهية لأنها تجل للرب . وهذه الفكرة طيبة وهى فى الحقيقة جوهرية للفلسفة . ونحن نجد فيها ارسطو نفسه حيث أن العالم كله بالنسبة له هو تحقق العقل والعقل هو الله . ولكنها ايضا فكرة خطرة اذا لم يعقبها سلم للقيم مؤسس تأسيسا عقلانيا . ولا شك أن كل شيء موجود هو ربانى بمعنى ما من المعانى ولكن اذا تركنا الأمر عند هذا فسوف يترتب على أنه لما كان كل شيء الهيا بالتساوى الا يوجد أرقى وأدنى . فاذا كانت برودة الأرض مثل أقدس انسان هو الله وليس هناك المزيد لنقوله فكيف اذن يكون القدس أرقى من برودة الأرض ؟ لماذا يناضل الانسان من أجل الأشياء الأرقى اذ كانت كل الأشياء فى الواقع راقية بالتساوى ؟ لماذا يجب تجنب الشر اذا كان الشر تجليا لله شأنه فى هذا شأن الخير ؟ ان مجرد وحدة الوجود يجب أن تنتهى بالضرورة الى هذا الموقف الخطر ، وهذه النتائج الميتة تفسر السبب الذى يجعل الهندوكية بكل تفكيرها الراقى تتيح مكانا لعبادة البقر والثعابين وهى بكل رفعتها الخلقية التى لا شارة فيها تسمح فى داخلها بأشد أنواع الكراهية . كل هذه الصفات ترجع الى ان وحدة الوجود تضع الأشياء جميعا على قدم المساواة على انها الهية .

---

(١) انظر : هـ . اس . ماكران : مذهب هيجل فى المنطق الصورى . المدخل : فصل عن تصور التطور وأنا مدين له بالكثير بالنسبة للفقرات السابقة .

وليست المسألة ان الهندوكية ليس فيها مذهب للتطور واعتقاد فى الأرقى والأدنى . فكما يعرف الانســـان أنها تقر بالايمان بأن النفس فى تناسخات الأرواح المتعاقبة قد تصعد الى الأعلى الى أن تلحق بالمصدر المشـــترك للأشـــياء جميعا . ليس هناك على الأرجح جنس للانســـان متوحش حتى أنه لا يشـــعر بأن هنـــاك أرقى وأدنى وأفضل وأسوأ فى الأشـــياء . لكن النقطة المهمة هى أنه بالرغم من أن للهندوكية سلمها من القيم ومذهبها فى التطور ليس عندها أساس عقلى لها وبالرغم من أن لديها فكرة الأرقى والأدنى فانه لأن هـــذه الفكرة بلا أساس تجعلها تنزلق ولا (تقبض) على الفكرة اطلاقا ومن ثم تنحدر الى القول ان كل شىء الهى بالتساوى . والفكرة القائلة ان كل شىء هو الله والفكرة القائلة أن هنـــاك أرقى وأدنى فى الأشـــياء متعارضتان وهما نظريتان غير متناسقتين من النظرة الخارجية الســـطحية ، ومع هـــذا فكلاهما ضروريان ومهمة الفلســـفة التوفيـــق بينهما ، وهـــذا ما فعله أرسطو وفشلت الهندوكية فى عمله . لقد أكدت الفكرتين كلتيهما ولكنها فشلت فى التوحيد بينهما ، فهى تؤكد الآن فكرة منهما وبعـــد فترة تؤكد الفكرة الأخرى ، وهـــذا مرتبط بطبيعة الحال بالقصور العام فى التفكير الشرقى ، وهو مرتبط بالضبابية التى فيه . ان كل شىء مرئى ولكنه مرئى فى ضبابية حيث تبدو كل الأشـــياء واحدا وحيث تتداخل الظلال ولا يكون لشىء حدود خارجة وحيث تنمحى حتى الفروق الحيوية . وعلى هـــذا فان التفكير الشرقى رغم أنه يحتوى بشكل ما على كل الأفكار الفلســـفية لا يقبض على أية فكرة بكلتا يديه فان قبضته ترتخى ولا تقبض على اى شىء . والهندوكية مثل العلم الحديث لها مذهبها فى التطور ولكن ليس لديها أية فلسفة للتطور .

(٥) فلســـفة الأخـــلاق

(١) الفـــرد :

تســـود فلسفة الأخلاق عند أرسطو نغمة قوية من الاعتدال العملى . وبينما تتجاوز تعاليم أفلاطون الأخلاقية الحدود العادية للحياة الانسانية ومن ثم تضيع فى اليوتوبيات المثالية ، فان أرسطو ينطلق لتقديم اقتراحات عملية . أنه يريد أن يتساءل عما هو الخير لكنه لا يقصد بهـــذا خيرا مثاليا يستحيل

تحقيقه على هـذه الأرض بل الأحرى ذلك الخير الذى يجب تحققه فى كل الظروف التى يجد الناس انفسـهم فيها . وهكذا نجد أن نظريتى افلاطون وارسطو الاخلاقيتين انما تعبران عن خصائص الرجلين وطبيعتيهما . ان افلاطون يحتقر عالم الحس ويسعى الى أن يتجاوز تماما الى ما وراء الحيـاة المشتركة للحواس . وارسطو بحبه للوقائع وما هو عينى يظل مرتبطا بحدود التجربة الانسـانية الفعلية .

المشـكلة الأولى فى فلسفة الأخلاق هى طبيعة الخير الأقصى . اننـا نرغب فى شىء من أجل شىء آخر ونحن نرغب هـذا الشىء الآخر من أجل شىء ثالث . ولكن اذا كانت هـذه السلسلة من الوسائل والغايات تستمر الى ما لا نهاية اذن فان الرغبات كلهـا والأفعال كلهـا عقيمة وبلا هدف ، ولابد من وجود شىء واحد ترغبه لا من أجل شىء آخر بل نرغبه لجدارته هو . فما هى هـذه الغاية فى ذاتها ، ما هو هـذا الحد الأقصى الذى يستهدفه كل النشاط الانسانى ؟

يقول أرسطو كل انسان متفق بشأن اسم هـذه الغاية ، انها السعادة ان ما يبحث عنه الناس جميعا وما هو دافع كل افعالهم وما يرغبونه فى ذاته لا من أجل شىء آخر هو السعادة ، ولكن بالرغم من أنهم جميعا يتفقون فى الاسـم فانهم غير متفقين فيما عداه . والفلاسفة أنفسـهم يختلفون كثيرا بشـكل لا يقل عن العـامة فى معنى كلمة السعادة هـذه . بعضهم يقول انها حياة اللذة وآخرون يقولون انها تقوم فى التخلى عن اللذات . البعض يوصى بنوع من الحياة وآخرون يوصون بنوع آخر منها .

وعلينا أن نكرر هنا التحذير الضرورى الذى قلناه فى حالة افلاطون الذى هو الآخر يسمى الخير الأقصى باسم السعادة . ولا يجب أن نخلط مذهب ارسطو بمذهب المنفعة العامة كما فعلنا مع افلاطون . ان النشاط الخلقى عادة ما يصاحب بشـعور ذاتى بالمتعة . والأزمنة الحديثة تعطى السعادة انطباعا بالشـعور بالمتعة ولكن كانت عند اليونان نشاطا خلقيا . والفعل لا يكون خيرا عند ارسطو لأنه يسبب المتعة بل بالعكس انه يسبب المتعة لأنه خير . ويذهب مذهب المنفعة العـامة الى ان المتعة هى أساس القيمة الخلقية ، ولكن المتعة عند ارسطو هى نتيجة القيمة الخلقية . وهكذا عندما يقول لنا ان الخـير الأقصى هو السـعادة فانه لا يقول لنا شـيئا عن طبيعتها بل كل ما هنالك

أن يطبق اسما جديدا عليهـا . ولا يزال علينا أن نتساءل عن طبيعة الخير . وكما يقول هو نفسه كل فرد متفق حول الاسم لكن المشكلة الحقيقية هى محتوى هـذا الاسم .

وحل أرسطو لهذه المشكلة ينبع من المبادىء العامة لفلسفته ، لقد رأينا فى الطبيعة أن كل موجود له غايته المحددة بالملائمة والحصـول على هـذه الغاية هو وظيفته الخاصـة ، ومن ثم فان الخير لكل موجود يجب أن يكون الأداء الشديد لوظيفته الخاصـة . ولا يقوم خير الانسـان فى لذة الحواس فالاحساس هو الوظيفة النوعية للحيوانات لا الانسـان ، أما وظيفة الانسـان النوعية فهى العقل ، ومن ثم فان نشاط العقل هو الخير الأقصى ، الخير للانسان . وتقوم الأخلاقيات فى حياة العقل . ولكن المقصود بهذه بالدقة هو ما سوف نتبينه (*)

ليس الانسـان حيوانا عقليا فحسب ، فلما كان موجوداً أرقى فانه يحتوى فى داخله على ملكات الموجودات الأدنى أيضا . فهو مثل النباتات غاذى ومثل الحيوانات حساس ، فالانفعالات والشهوات جـزء عضـوى فى طبيعته . ومن ثم فان الفضيلة نوعان : الفضائل العليا توجد فى حياة العقل وحياة الفكرة والفلسفة ، وهـذه الفضائل العقليـة يسميها أرسطو الفضائل العقلية . ثانيا الفضائل الأخلاقية الملائمة تقوم فى اخضاع الانفعالات والشهوات لسيطرة العقل . والفضائل العقلية هى الأعلى حيث تمثل الوظيفة النوعية للانسـان ولأن الانسـان العاقل يشبه الله الذى حياته هى حياة الفكر الخالص .

ولهذا تقوم السعادة فى ربط الفضائل العقلية بالفضائل الأخلاقية وهى وحدها التى لها قيمة كبرى للانسـان . ومع هـذا فبالرغم من أن أرسطو يضع السعادة فى الفضيلة فانه بطريقته العملية المتسمة لا يتغافل عن أن للخيرات الخارجية والظروف تأثيرا عميقا على السـعادة ولا يستطيع أن يتجاهلها كما حاول الكلبيون . وهو لا يعتبر الأمور الخارجية لها قيمة فى حد ذاتها ، فما هو خير فى ذاته ، ما هو غاية فى ذاتها هو وحده الفضيلة غير أن الخيرات الخارجية تساعد الانسـان فى سعيه للفضيلة . ان الفقر والمرض والتفاسة من جهة أخرى تثقل من جهوده ولهذا ، بالرغم من أنها

أمور خارجية فى حد ذاتها فانها قد تكون وسيلة للخير ، ومن ثم لا يجب الحط من شأنها ونبذها . ان الثروات والأصدقاء والصحة والحظ الجميل ليست هى السعادة لكنها شروط سلبية للسعادة وبها تكون السعادة فى متناولنا وبدونها يكون احرازها صعبا ومن ثم فان لها قمية .

ولا يفصل ارسطو القول عن الفضائل العقلية ولهذا يمكننا أن ننتقل فى التو الى الموضوع الرئيسى لمذهبه الأخلاقى وهو الفضائل الأخلاقية وهذه الفضائل تقوم فى تحكم العقل فى الانفعالات . ولقد كان سقراط مخطئا فى تأييده للقول أن الفضيلة عقلية تماما وأنها لا تحتاج الا للمعرفة وأن الانسان اذا فكر بشكل سليم فانه يسلك بشكل سليم . ولقد نسى وجود الانفعالات التى لا يمكن السيطرة عليها بسهولة . فالانسان قد يزن الأمور بالعقل بشكل كامل وقد يشير له عقله الى الطريق الصحيح لكن انفعالاته يمكن أن تكون لها اليد العليا وتحرفه عنه فكيف اذن يمكن للعقل أن يحرز السيطرة على الشهوات ؟ بالممارسة فحسب . ليس هناك سوى الجهد المتواصل والتدريب المستمر للسيطرة على النفس وبهذا وحده يمكن استئناس الانفعالات فاذا خضعت لامرة الانسان أصبح التحكم فيها مسألة عادة . ويضع أرسطو كل تأكيده على أهمية العادة فى الأخلاقيات فبالعادات الطيبة المهذبة وحدها يمكن للانسان أن يصبح خيرا .

فاذا كانت الفضيلة تقوم فى سيطرة العقل على الشهوات فانها تتركب من مكونين : العقل والشهوة ، كلاهما يجب أن يكونا حاضرين ، يجب أن تكون هناك انفعالات حتى يمكن السيطرة عليها . ومن ثم فان المثال الزاهد لاستئصال الانفعالات تماما خاطىء كلية ، فانه يتغافل عن أن الصورة الأرقى لا تستبعد الصورة الأدنى . وهذا عكس تصور التطور — انها تتضمنها وتتجاوزها . ومثال الزهد ينسى أن الانفعالات هى جزء عضوى فى الانسان وأن تدميرها يعنى جرح طبيعته بتدمير عضو من اعضائه الجوهرية ، والانفعالات والشهوات هى فى الحقيقة هيولى الفضيلة والعقل صورتها وخطأ نزعة الزهد قائم فى أنها تدمر هيولى الفضيلة وافتراض أن الصورة يمكن أن تقف بذاتها . ان الفضيلة تعنى أن الشهوات يجب أن تخضع للسيطرة لا استئصالها . ومن ثم هناك تطرفان يجب تجنبهما . فالتطرف الأول هو محاولة استئصال الانفعالات والتطرف الآخر هو السماح لها بأن تصل الى

الفوضى . الفضيلة تعنى الاعتدال وهى تقوم فى اقلمة وسيلة السعادة فيما يتعلق بالانفعالات وعدم السماح لها ان تكون لها اليد العليا على العقل ، ومع هـذا يجب الا نكون بلا انفعالات وشهوات ، ومن هـذا يترتب المذهب الأرسطى الشهير عن الفضيلة باعتبارها وسطا بين طرفين . وكل فضيلة تقع بين رذيلتين هما افراط وتفريط فى الشهوات فما هو المعيار هنا ؟ من الذى يحكم ؟ كيف يمكن لنا ان نعرف الوسط السليم فى اية مسالة ؟ ان التماثلات الرياضية لن تساعدنا هنا . ليست المسألة رسم خط مستقيم من طرف الآخر وايجاد النقطة المتوسطة بالقياس . وأرسطو يرفض أن يضع قاعدة فى هـذه المسألة ومن ثم فليست هنـاك قاعدة ذهنية نفضلها نستطيع ان تحدد الوسط الحق . وكل هـذا يتوقف على الظروف وعلى الشخص نفسه . والوسط السليم فى حالة ما ليس هو الوسط السليم فى حالة أخرى ، وما هو معتدل عند انسان هو غير معتدل عند جاره ومن ثم فان المسألة متروكه لحكم الفرد الطيب . ومطلوب نوع من الحس الممتاز لمعرفة الوسط وهو ما يسميه أرسطو « البصيرة » وهـذه البصيرة هى علة ومعلول الفضيلة معا . انها علة الفضيلة لأن من لدية البصيرة يعرف ما يجب أن يفعله ، وهى معلول الفضيلة لأنها لا تتطور الا بالمحاولة ، والفضيلة تجعل الفضيلة سهلة وفى كل مرة يقرر الانسـان باستخدام بصيرته ما هو الوسط بشكل صحيح يسهل عليـه أكثر الفصل فى المسألة فى المرة التاليـة .

ولم يحاول أرسطو أن يقوم بتصنيف نسقى للفضائل كما حاول أفلاطون فمثل هـذه الخطاطية ضد الطابع العملى لتفكيره . انه يرى أن الحيـاة معقدة للغاية حتى أنها لا يجب تناولها بهـذه الطريقة . والوسط الصحيح مختلف فى كل حالة مختلفة ولهذا توجد فضائل عديدة بقدر ما فى الحيـاة من ظروف ولهذا فان قائمة الفضائل عنده ليس مقصودا بها أن تكون قائمة شـاملة انها مجرد تصوير وبالرغم من أن عـدد الفضائل لامتناه الا أن هنـاك أنواعا من الفعل الخير محددة تماما لها أهمية دائمة فى الحيـاة حتى أصبح أسـماء . وبمثال لبعض هـذه الفضائل يصور أرسطو مذهبه فى الوسط . فمثلا الشجاعة هى وسط بين الجبن والتهور ، أى أن الجبن هو نقص البسالة والتهور افراط فى البسالة والشجاعة هى الوسط المعقول . والكرم هو وسط بين البخل والتبذير والطبع الجميل هو وسط بين فقدان

الروح والغضب والأدب وسط بين الوقاحة والخشوع والتواضع وسط بين التجرد من الخجل والحياء واعتدال المزاج وسط بين فقدان الاحساس والانخراط فى الشهوات ».

ولا تكاد العدالة ترد فى هذه الخطاطية ، فهى فضيلة الدولة أكثر منها فضيلة الفرد ولقد ظن البعض أن المخصص لها فى « فلسفة الأخلاق » قد وضع خطأ ». والعدالة نوعان : عدالة توزيع وعدالة تصحيح ». والفكرة الأساسية فى العدالة هى تخصيص المزايا والمساوىء حسب الاستحقاق . وعدالة التوزيع هو اسباغ التكريم والمكافآت وفق قيمة الأفراد المستحقين . وعدالة التصحيح تتناول الجزاء والعقاب فاذا حصل الانسان فدية دون وجه حق فان الأشياء يجب أن تتعادل بأن تفرض عليه مساوىء مماثلة ». وعلى أية حال ». العدالة هى مبدأ عام وما من مبدأ عام مكافىء لتعقد الحياة ». ولا يمكن التكهن بالحالات الخاصة ، والتعديل الضرورى للعلاقات الانسانية النابع من هذه القضية هو المساواة ».

وأرسطو من دعاة حرية الارادة . وهو يعترض على سقراط لأن نظرية سقراط فى الفضيلة ترقى من الناحية العملية الى أفكار الحرية ». فعند سقراط أن من يفكر بسداد (يجب بالضرورة) أن يسلك بسداد ». واذا لم يستطع أن يختار الشر فانه لا يستطيع أن يختار الخير لأن الانسان ذا التفكير السديد لا يفعل السداد بالارادة بل بالضرورة ». ويؤمن أرسطو — بالعكس — أن الانسان له حرية اختيار الخير والشر ». ومذهب سقراط يجعل كل الأفعال غير ارادية ولكن فى رأى أرسطو الأفعال التى تؤدى تحت الارغام غير ارادية ». وعلى أية حال لم يتبين الصعاب الخاصة فى نظرية حرية الارادة التى جعلتها فى العصور الحديثة من أكبر المعضلات الدامية ، الفلسفية ، ومن ثم فان تناوله للموضوع ليست له قيمة بالنسبة لنا .

(ب) الدولة :

السياسة ليست موضوعا منفصلا عن فلسفة الأخلاق انها ليست سوى قسم آخر من الموضوع نفسه وليس هذا فحسب لأن السياسة هى فلسفة أخلاق الدولة مقابل أخلاق الفرد بل لأن أخلاقيات الفرد غايتها حقا فى الدولة

وهى مستحيلة بدونها . ويتفق أرسطو مع أفلاطون فى أن موضوع الدولة هو الفضيلة والسعادة الخاصتين بالمواطنين وهما مستحيلتان الا فى الدولة ، فالانسان هو حيوان سياسى بالطبيعة وبرهان هذا امتلاكه للحديث الذى يكون بلا قيمة الا لكائن اجتماعى ، وتعبير « بالطبيعة » يعنى هنا نفس المعنى الذى فى جميع فلسفة ارسطو ، وهو يعنى أن الدولة هى غاية الفرد وان النشاط فى الدولة هو جزء من الوظيفة الجوهرية للانسان ، والدولة هى فى الواقع الصورة حيث الفرد هو الهيولى . والدولة تقدم التربية فى الفضيلة والفرص الضرورية لممارستها وبدونها لن يكون الانسان انسانا على الاطلاق ، فانه يكون حيوانا متوحشا .

والأصل التاريخى للدولة يجده ارسطو فى الأسرة . اولا يوجد الفرد ويجد الفرد لنفسه رفيقا وتنشأ الأسرة . والاسرة — فى رأى أرسطو — تشمل العبيد : فهو مثل افلاطون لا يرى خطأ فى نظام العبودية . وعندما يتحد عدد من الأسر تتطور الى جماعة ريفية ويتجمع عدد من الجماعات الريفية فى المدينة او الدولة . وبطبيعة الحال لا تمتد الفكرة اليونانية عن الدولة خارج نطاق المدينة .

مثل هذا هو اذن الأصل التاريخى للدولة ولكن مما له أهمية كبرى لفهم هذا الأصل فان هذا التساؤل من الأصل التاريخى لا شأن له — فى نظر ارسطو بالسؤال الأكثر اهمية عن ماهية الدولة . ان الدولة ليست مجرد تجمع آلى للأسرة والجماعات الريفية ، و (طبيعة) الدولة لا يمكن تفسيرها بهذه الطريقة ، فبالرغم من ان الأسرة سابقة على الدولة فى الزمن فان الدولة سابقة على الأسرة وعلى الفرد من ناحية الفكر وفى الواقع الواقع لأن الدولة هى الغاية والغاية دائما سابقة على ما تكون هى لأن الدولة هى الغاية والغاية دائما سابقة على ما تكون هى بالنسبة له غاية . ان الدولة كصورة سابقة على الأسرة كهيولى وبنفس الطريقة الأسرة سابقة على الفرد . ولما كان تفسير الأشياء لا يكون ممكنا الا بالغاية فان الغاية هى التى تفسر البداية ، والدولة هى التى تفسر الأسرة وليس العكس . لهذا فان الطبيعة الحقة للدولة ليس انها محصلة كلية للأفراد فهى ليست مثل كومة الرمال التى هى جماع الحبات . ان الدولة جهاز عضوى حقيقى وارتباط الجزء بالجزء ليس آليا بل عضويا .

ان الدولة حياة خاصة بها وأعضاؤها لهم حيواتهم الخاصة واردة فى الحياة الأرقى للدولة . وكل اجزاء الجهاز العضوى هى نفسها اجهزة عضوية ولما كان الفرق بين العضوى وغير العضوى هو ان العضوى غايته فى ذاته بينما غير العضوى غايته خارجية بالنسبة له فان هذا يعنى ان الدولة غاية فى ذاتها وان الفرد غاية فى ذاته وان الغاية الأولى تتضمن الغاية الثانية . أوربما نعبر عن الفكرة نفسها بشكل آخر فنقول انه فى الدولة يجب اعتبار الكل والأجزاء على انها اشياء حقيقية لها حيواتها الخاصة كفايات ولها حقوق متساوية ، وبالتالى هناك نوعان من الآراء عن طبيعة الدولة وهما خاطئان فى رأى ارسطو . الرأى الأول : يستند الى تأكيد حقيقة الأجزاء لكنه ينكر الكل او يعترف بأن الفرد غاية فى ذاته لكنه ينكر أن تكون للدولة كشكل غاية او ان لها حياة منفصلة خاصة بها . والرأى الثانى : الخاطىء هو بالعكس ويقوم فى انه لا يعطى الحقيقة الا للدولة ككل وينكر حقيقة الأجزاء اى الأفراد . والقول بأن الدولة هى مجرد تجميع آلى للأفراد وانها تتكون من جماع للافراد او الأسر من اجل الحماية والمصلحة وانها لا توجد الا من اجل هذه الأغراض هى امثلة على الرأى الأول الخاطىء ، فمثل هذا الرأى يلحق الدولة بالفرد وتعامل الدولة كملجأ خارجى لضمان الحياة أو الملكية أو ملاءمة الفرد . ان الفرد لن يوجد الا من أجل الفرد وليس غاية فى ذاتها والفرد وحده هو الحقيقى والدولة هى غير الحقيقة لأنها مجرد تجميع للأفراد . وهذا الرأى ينسى ان الدولة جهاز عضوى وينسى كل ما يتضمنه هذا الجهاز العضوى ، وارسطو كان ولابد — على هذه الأسس — سيندد بنظرية العقد الاجتماعى الشائعة فى القرن الثامن عشر وكذلك كان سيندد بالمثل بالنزعة الفردية المحدثة من ان الدولة لا توجد الا لضمان ان حرية الفرد لا تضمن الا بحق الأفراد الآخرين فى الحرية نفسها ، والرأى الآخر تصوره الدولة المثالية عند افلاطون . فلما كانت الأشياء التى قد ناقشناها تنكر حقيقة الشكل نجد رأى افلاطون بالعكس ينكر حقيقة الاجزاء فعنده ان الفرد ليس شيئا والدولة كل شىء ، تتم التضحية التامة بالفرد لصالح الدولة وهو لا يوجد الا (من أجل) الدولة ومن هنا يخطىء افلاطون فى اقامة الدولة على انها الغاية الوحيدة وينكر أن الفرد هو غاية فى ذاته . لقد تصور افلاطون أن الدولة

وحدة متجانسة فيها تختفى الأجزاء اختفاء تاما . لكن الرأى الحق هو أن الدولة كجهاز عضوى هى وحدة تحتوى التغاير . انها متماسكة لكنها متغايرة . وقد اخطأ افلاطون أيضا بصدد رايه فى الأسرة خطأه فى رأية فى الفرد . ان ارسطو يرى أن الأسرة مثل الفرد هى جزء حقيقى من كل اجتماعى . انها جهاز عضوى داخل جهاز عضوى ، وهى على هذا النحو غاية فى ذاتها ولها جداراتها الخاصة ولا يمكن أن تطمس ، غير أن افلاطون استهدف محو الأسرة لصالح الدولة وهو باقتراحه شيوعية الزوجات وتربية الأطفال فى حضانات الدولة بعد عام من مولد الطفل كان ضربة مميتة للجزء الجوهرى فى تنظيم الدولة ، ومن ثم فان أرسطو يؤكد نظام الأسرة الأعلى أساس عاطفى بل على أسس فلسفية .

ولا يقدم ارسطو تصنيفا شاملا لأنواع الدولة المختلفة لأن اشكال الحكومة قد تكون مختلفة حسب الظرف التى تسببها . وتصنيفه مقصود به أن يحتوى فحسب على الأنماط البارزة . وهو يرى أن هناك ستة من هذه الانماط ثلاثة منها حسنة ، والثلاثة الأخرى سيئة لأنها فسادات الأنماط الثلاثة الحسنة . وهذه هى : (١) الملكية حكم الشخص الواحد بفضل أنه أرقى فى الحكمة عن جميع رفاقه حتى أنه يحكمهم ، وفساد الملكية هو (٢) الطغيان ، حكم الشخص الواحد لا القائم على الحكمة والمقدرة بل على القوة . والنمط الخير الثانى هو (٣) الأرستقراطية وهى حكم القلة الأحكم والأفضل وشكلها الفاسد هو (٤) الأوليجارشية او حكم القلة الغنية والقوية . (٥) الجمهورية الدستورية او التيموقراطية تنشأ حيث يكون لدى المواطنين جميعا قدرات متساوية عادلة حيث لا بروز لفرد أو طبقة حتى أن الجميع يشتركون فى الحكم ، والشكل الفاسد لها هو (٦) الديمقراطية فبالرغم من أنها حكم الأغلبية والكثرة فانها تتميز أكثر بأنها حكم الفقراء .

وأرسطو على عكس افلاطون لا يصور دولة مثالية . وهو يرى أنه ما من دولة واحدة هى فى ذاتها الأفضل ، وكل شىء يجب أن يتوقف على الظروف . فما هو أفضل الدول فى عصر وبلد لا يكون افضلها فى عصر آخر وبلد آخر . زيادة على ذلك من العبث بحث الدساتير اليوتوبية . ان ما يهم فحسب عقل أرسطو السوى والمتزن هو نوع الدستور الذى نأمل بالفعل أن نحققه . ومن بين أشكال الحكم الثلاثة الحسنة يعد الملكية أفضلها من الناحية النظرية .

ان حكم الانســان الحكيم والعادل على نحو كامل ســيكون أفضل من أى شىء آخر . ولكن يجب أن نقلع عن هــذا لأن هــذا غير عملى فمثل هؤلاء الأفراد الكاملون لا وجود لهم ، وليس الا بين الشــعوب البدائية نجــد البطل ، الانســان الذى ترفعه جدارته الخلقية الكاملة فوق رفاقه حتى أنه يحكم على نحو طبيعى • والدولة الفاضلة التالية هى الأرستقراطية وتأتى فى الآخر — فى رأى أرسطو — الجمهورية الدستورية التى ربما تكون أفضل الدول الملائمة للاحتياجات الخاصــة ومستوى تطور الدول — المدن اليونانية .

(٦) علم الجمال أو نظرية الفن

ليس لدى افلاطون فلسفة نسقية فى الفن وآراؤه يجب جمعها من مصــادر متناثرة . وأرسطو بالمثل لايكاد يكون لة مذهب وان كانت آراؤه اكثر ترابطا وبالرغم من أنه خصص دراســة نوعية هى « فن الشــعر » لهذا الموضوع . وهــذا الكتاب الذى انحدر الينا فى شــكل متناثر خــاص كله للشــعر وحتى فى الشــعر نجد التفصيل قاصرا على الدراما . وما يجده من أرسطو عن موضوع علم الجمال يمكن تقسيمه تقسيما فجا الى قسمين . الأول : تأملات عن طبيعة ودلالة الفن بصــفة عامة والثانى : تطبيق أكثر تفصيلا لهذه المبادىء على فن الشــعر . وسوف نتناول هذين القسمين من الآراء بهــذا الترتيب .

وحتى نعــرف ماهيــة الفــن يجب أولا أن نعــرف ما ليس بفــن ، انــه يجب تمييزه عن أوجه النشــاط المتشــعبة . أولا الفــن يتميز عن الأخلاقيات فى أن الأخلاقيات معنية بالفعل والفن معنى بالانتاج : تقــوم الأخلاقيات فى النشــاط ذاته ، ويقوم الفن فى ذلك الذى ينتجه النشــاط ، ومن ثم فان الحالة العقلية للمثل ودوافعه ومشاعره الخ . هامة فى الأخلاق لأنها جزء من الفعل ذاته لكنها لا أهمية لها فى الفن فالشىء الجوهرى الوحيد هو أن يكون العمل الفنى جيــدا مهما كان انتاجه . ثانيا : يتميز الفن عن نشــاط الطبيعة وان كان يشبهها فى جوانب عددة • ان الكائنات العضوية تنتج نوعها وفيما يتعلق بالانتاج فان التوالد يشبه الفن لكن التوالد لا ينتــج فى الكائن الحى الا ذاته فالنبات ينتج نباتا والانســان ينتج انســانا . لكن الفنان ينتج شــيئا مختلفا تمــاما عن نفســه ، أنه ينتج قصــــيدة أو صــورة أو تمثــالا .

والفن نوعان : نوع يستهدف استكمال عمل الطبيعة ونوع يستهدف خلق شيء جديد ، خلق عالم خيالى خاص به يكون نسخة من العالم الواقعى .. ففى الحالة الأولى نجد فنونا مثل فن الطب . فحيث تفشل الطبيعة فى تقديم جسم سليم ، يساعد الطبيب الطبيعة ويكمل عملها الذى بدأته .. وفى الحالة الثانية نصل الى ما يسمى فى الأزمنة الحديثة الفنون الجميلة وهو يسميها أرسطو فنون المحاكاة .. لقد رأينا أن أفلاطون يعد الفن محاكيا وأن مثل هذا الرأى غير مقنع تماما .. وأرسطو يستخدم الكلمة نفسها التى ربما استعارها من أفلاطون ولكن معناه ليس هو نفس معنى أفلاطون كما أنه لا يقع فى الأخطاء عينها .. انه وهو يسمى الفن محاكيا لا يضع فى باله أن الفن يقلد تماما الأشياء الطبيعية وتأكد هذا فهو يسمى الموسيقى أكثر الفنون مدعاة للمحاكاة بينما الموسيقى بمعنى المحاكاة هى أبعد الفنون عن المحاكاة . ان الرسام يمكن أن يعد مقلدا للأشجار أو الأنهار أو الناس لكن الموسيقى ينتج فى معظم أبعاده شيئا لا يشبه أى شيء فى الطبيعة . وما يقصده أرسطو أن الفنان يحاكى لا الموضوع الحسى بل ما يسميه أفلاطون المثال .. وهكذا فان الفن ليس نسخة لنسخة بعبارة أفلاطون ، انه نسخة للأصل .. وموضوعه ليس هذا الشيء الجزئى أو ذاك بل الشكل الذى يظهر نفسه فى الجزئى ، ان الفن يضفى طابعا مثاليا على الطبيعة أى انه يرى المثال فيها . الفن يعتبر الشيء الجزئى لا كشيء جزئى بل يتناوله فى جوانبه الكلية على أنه تجسيد ممثلات لفكرة خالدة .. وهكذا فان النحات لا يصور الانسان الفرد بل بالأحرى نمط الانسان ، كمال هذا النوع .. والأمر كذلك — فى الأزمنة الحديثة — فان مصور الصور الشخصية ليس مهتما برسم صورة صادقة لا نموذجية بل يتخذ الأنموذج كايحاء له ويستمسك بالماهية الجوهرية والخالدة ، يستمسك بالفكرة المثالية أو الكل الذى يراه يشع من خلال الخامات الحسية حيث هو سجين فيها — ومهمته هو تحرير الكل من هذا السجن . ان الانسان العادى لا يرى الا الشيء الجزئى . اما الفنان فيرى الكل فى الجزئى وكل شيء جزئى هو مركب من الهيولى والصورة ، من الجزئى والكلى . ومهمة الفن عرض ما هو كلى فى هذا المركب .

وعلى هذا فان الشعر أكثر صدقا وأكثر فلسفة من التاريخ لأن التاريخ لا يتناول الا الجزئى كجزئى ، انه لا يحكى لنا الا (الواقعة) لا يحل لنا الا ما حدث .

وحقيقته هى مجرد الدقة ، وليست فيه — كما فى الفن — الحقيقة الحقة والخالدة . انه لا يتناول المثال وهو لا يقدم لنا سوى المعرفة بشىء لأنه حدث ولى وهو شىء متناه ، وموضوعه عابر ومتلاش وهو لا يهتم الا بالحوادث العابرة . لكن موضوع الفن هو تلك الماهية الداخلية للأشياء والحوادث ، تلك الماهية التى لا تتلاشى وحيث الأشياء والأحداث مجرد غطاء خارجى لها . لهذا اذا كان علينا أن نرتب الفلسفة والفن والتاريخ بترتيب نبالتها الجوهرية وصدقها فاننا يجب أن نضع الفلسفة فى المقدمة لأن موضوعها هو الكل كما هو فى ذاته ، الكل الخالص . وعلينا أن نضع الفن فى المرتبة الثانية لأن موضوعه هو الكل فى الجزئى ، والتاريخ فى المرتبة الأخيرة لأنه لا يتناول الا الجزئى كجزئى . ومع هذا لما كان كل شىء وفى العالم له وظيفته الحقة ويخطىء اذا سعى الى اداء وظائف شىء آخر فان الفن — فى رأى ارسطو — يجب الا يحاول أن يؤدى وظيفة الفلسفة ، لا يجب على الفن أن يتناول الكلى المجرد ، وعلى الشاعر الا يستخدم نظمه كحامل للفكر التجريبى . ان مجاله الحق هو الكل كما يظهر ويتجلى فى الجزئى وليس الكلى ككل فى حد ذاته . ولهذا السبب فان أرسطو يحظر الشعر التعليمى فقصيدة مثل قصيدة امبيدوكليس الذى يعبر عن مذهبه الفلسفى بالوزن ليست فى الحقيقة شعرا على الاطلاق . أنها فلسفة منظومة . ومن ثم فان الفن أدنى من الفلسفة ، أما الحقيقة المطلقة ، الماهية الباطنية للعالم فهى الفكر ، العقل ، الكل . وتأمل هذه الحقيقة هو موضوع الفلسفة والفن ، لكن الفن يرى المطلق لا فى حقيقته النهائية بل مغلفا فى ثوب حسى . أن الفلسفة ترى المطلق كما هو فى ذاته ، فى طبيعته الخاصة ، فى حقيقته الكاملة ، انها تراه فى ماهيته الجوهرية كفكر ، لهذا فان الفلسفة هى الحقيقة الكاملة . ولكن هذا لا يعنى أن الفن مفروض فيه انه لا شأن له بالحقيقة المطلقة . ان كون الفسفة أرقى من الفن لا يترتب عليه أن الانسان لا يجب أن يكبت الفنان فى داخله لكى يرقى الى الفلسفة ، فمن الأفكار الجوهرية فى الفلسفة الأرسطية انه فى سلم الوجود حتى الصورة الأدنى هى غاية فى ذاتها ولها حقيقتها المطلقة ، وأوجه النشاط الأرقى تعترض الأدنى وتقوم عليها . ان الأرقى يتضمن الأدنى ، والأدنى باعتباره جزءاً عضويا فى وجوده لا يمكن استئصاله بدون ان يصيب الكل . وكبت الفن لصالح الفلسفة خطأ مماثل تماما للخطأ الأخلاقى بشأن الزهد . لقد رأينا

ونحن نتناول فلسفة الأخلاق عند ارسطو انه بالرغم من ان نشاط العقل له أكبر تقدير فان محاولة استئصال العواطف والانفعالات ممنوعة باعتبار ان هذا امر خاطىء . وهكذا الأمر هنا فبالرغم من ان الفلسفة هى تاج النشاط الروحى للانسان فان للفن جدارته وهو غاية مطلقة فى حد ذاتها ، وهى نقطة لم يستطع أفلاطون أن يتبينها . وفى الجهاز العضوى الانسانى تعد الرأس هى العضو الرئيسى من بين جميع الأعضاء لكن الانسان لا يقطع اليد لأنها ليست الرأس .

فاذا أتينا الآن لتناول ارسطو الخاص لفن الشعر فاننا يمكننا ان نلاحظ أنه يركز انتباهه فى معظمه على الدراما . ولا يهم ما اذا كانت حبكة الدراما تاريخية أو خيالية ، لأن موضوع الفن ، أى عرض ما هو كلى ، يمكن التوصل اليه فى سلسلة من الأحداث الخيالية بمثل ما يمكن التوصل اليه فى سلسلة من الأحداث الواقعية ، ان موضوع الدراما ليس الدقة الواقعية بل الحقيقة ، ليس الوقائع بل المثال .

والدراما نوعان : تراجيديا وكوميديا ، التراجيديا تعرض الشرائح الأكثر نبلا فى الانسانية . والكوميديا تعرض الشرائح الأسوأ فى الانسانية . ويجب فهم هذه الملاحظة بعناية شديدة فهى لا تعنى أن بطل التراجيديا من الضرورى أن يكون خيرا وطيبا بالمعنى العادى بل يمكن أن يكون حتى رجلا شريراً لكن النقطة الجوهرية هى أنه بمعنى ما من المعانى يجب أن يكون شخصيته عظيمة ، انه لا يمكن أن يكون شخصيته نكرة أو امعة . ليكن طيبا أو سيئا لكن يجب تصويره فى حالة من العظمة والرفعة . ان شيطان الشاعر البريطانى ملتون ليس طيبا لكنه عظيم وهو موضوع ملائم لكتابة تراجيديا . وقوة تفكير ارسطو هنا ليس أمرا لا معنى له فما هو وضيع وحقير لا يصلح اطلاقا أساسا للتراجيديا . ومعظم الصحافة المحدثة قد شوهت كلمة التراجيديا هذه . فعندما ينسحق انسان تعس تحت عجلات قطار تنشر الصحف الخبر تحت عنوان « تراجيديا مخيفة » ان مثل هذه الحادثة قد تكون جزئية وقد تكون مخيفة وقد تكون مرعبة لكنها ليست تراجيدية . ان التراجيديا تتناول — دون شك المعاناة لكن لا يوجد شىء عظيم يدعو الى النبل فى هذه المعاناة والتراجيديا معنية بمعاناة العظمة ،

وبنفس الطريقة لا يقصد أرسطو أن البطل الكوميدى هو بالضرورة انسان وغد بل هو على الجملة مخلوق تعس بلا أهمية ، وقد تكون له جدارته ولكن هنـــاك شيء وضيع وحقير فيه يجعلنا نضحك .

ان التراجيديا تحمل معها تطهيرا للنفس من خلال الشفقة والرعب او الخوف • ان الأشياء الوضيعة أو الحقيرة أو المخيفة لا تجعلنا أصـــحاب نبالة لكن عرض أشكال المعاناة الشديدة العظيمة والتراجدية انما يبعث فى المشاهد الشفقة والرعب والخوف اللذين يطهران روحة ويجعلها نقيـــة وصلبة . وهـــذه فكرة ناقد عظيم ونفاذ الرؤية . ويرى بعض الدراسين ان نظـــرية أرســـطو تعنى ان النفس تتطهر لا (من خـــلال) الشـــفقة والخوف بل (من) الشـفقـــــة والخوف وأننا بالتخلص من هـــذه العواطف والانفعالات غـــير الجميلة انمـــا نكون ســـعداء وهم يقيمون تحليـــلاتهم على أساس اشتقاقى لغوى ، وقد تكون هذه الآراء آراء ناس عظام فى دراستهم غير أن فهمهم للفن محدود . ومثل هذه النظرية يجعل من نقـــد ارسطو العظيم والنفاذ فقاعة جوفاء خالية من المعنى .

(٧) تقدير نقدى لفلسفة ارسطو

ليس من الضرورى انفاق الكثير من الوقت فى نقد ارسطو بمثل ما فعلنا مع افلاطون وذلك لسببين : أولا ، أن افلاطون بعظمتة الواضحة قد وقع فى أخطاء يجب التنوية بها على حين أنة ليس لدينا آلا نقد عكسى بسيط لأرســـطو .

ثانيا ، الخطأ الرئيسى فى أرسطو هو ثنائية تكاد تكون هى الثنائية التى عند افلاطون وما قيل عن افلاطون لا يحتاج الا لتطبيق قصير فى حالة ارسطو .

فى الأساس نجد أن فلسفة ارسطو هى نفسها فلسفة افلاطـــون مع ازالة بعض اشكال القصور والفجاجة . لقد كان افلاطون هو مؤسس فلسفة المثل ولكن المثالية امتزجت على يديه بأشياء غير جوهرية ونمت مع وجود زوائد طفيلية . فنظريتة الفجة فى النفس باعتبارها شيئا يدخل ويخرج

بالقوة من الجسم وآرائه فى التناسخ والتذكر وايمانه بأن هذا (الشىء) تستطيع النفس أن تبعد عنه الى مســافة بعيدة حتى تتبين المثل هــذه (الأشياء) وفوق كل شىء فان حذر هذه الأمور جميعا هو الخلط بين الواقع والوجود مع ما فى هذا من الحط من شأن الكل الى مجرد جزئى — وهــذه هى الامور غير الجوهرية التى — ربط بها افلاطون مثاليته الجوهرية . ولقد أخذ ارسطو على عاتقه ان يتناول النظرية الخالصة للمثل — وان لم يكن — تحت هذا الاسم — وتطهيرها من هذه الشوائب وطرحها على كوم النفايات وتنقية ذهب افلاطون مما علق به من أتربة ، الفكر ، الكــل ، المثــال ، الصورة — سمه ما تشاء — هذا هو الحقيقة الكبرى ، انه أساس العالم ، انه جذر الأشياء جميعا . وهذا كان رأى كل من افلاطون وارسطو . ولكن بينما افلاطون باستخلاص الصور العقلية من الكل وتصوره انها توجد بمعزل فى عالم خاص بها ومن ثم يمكن أن تعيشها صورة النفس الجوابة ، فان أرسطو رأى أن هذا يعنى معاملة الفكر كما لو كان شيئا وتحويله الى مجرد شىء جزئى من جديد . ولقد رأى أن الكل رغم أنه حقيقى ليس له وجود فى عالم خاص به ، بل ليس له وجود الا فى (هذا) العالم ، كمجرد مبدأ صورى تشكيلى للأشياء الجزئية . وهذا هو المفتاح الرئيسى فى فلسفته ، ولهذا فانه يسجل تقدما هائلا على أفلاطون ومذهبه هو المثالية اليونانية الكاملة والمتكاملة . أنها الذروة التى وصلت لها فلسفة اليونان ، ان فلسفة ارسطو هى زهوة الفكر السابق كله وماهيته وخلاصة الروح الفلسفية اليونانية وجماع كــل ما هو طيب عند أسلافه وطرح كل ما هو خاطىء وتافه . ولم يكن ممكنا للروح اليونانية أن تتقدم أكثر والتطور الوحق لم يكن الا انهيارا وفى الحقيقة أصبحت على هــذا النحو .

ويستحق ارسطو أيضا الجدارة فى أنه قدم الفلسفة الوحيدة فى التطور التى رآها العالم مع استثناء فلسفة التطور عند هيجل ولم يتمكن هيجل من أن يجد نظرية أكثر جدادة فى التطور الا بعد ان سار الى حد كبير على آثار أرسطو ، وربما كان هذا أكثر اسهامات ارسطو فى الفكر اصالة . ومع هذا فان عناصر المشكلة قد استمدها من اسلافه وان لم يستمد حلها . لقد عذبت مشكلة الصيرورة الفكر اليونانى منذ أقدم العصور . ولقد فشلت فى حلها فلسفة هيرقليطس حيث كانت بارزة بأكبر قدر . لقــد شــحذ

هيرقليطس وأتباعه أذهانهم لاكتشاف كيف تكون الصيرورة ممكنة . ولكن حتى لو كانوا قد حلوا حتى هذه المشكلة الثانوية فان السؤال الأكبر لا يزال قائما فى الخلفية وهو (ما الذى تعنيه هذه الصيرورة ؟) ان الصيرورة عندهم لم تكن الا تغير لا معنى له ، ولم تكن تطورا ، وسيرورة العالم كانت تيارا لا نهاية له من الأحداث العقيمة التى بلا هدف ، ليست سوى « قصة يرويها ابله وهى مليئة بالصخب والعنف ولا تعنى شيئا »(١) . ولم يسأل أرسطو نفسه فحسب كيف تكون الصيرورة ممكنة . لقد بين أن للصيرورة معنى وأنها تعنى شيئا وأن سيرورة العالم هى تطور منظم عقليا نحو غاية معقولة .

ولكن بالرغم من أن فلسفة أرسطو هى أكبر عرض للحقيقة فى العصور القديمة فانه لا يمكن تقبلها على أنها شىء نهائى لا خطأ فيه . ومما لا شك فيه أنه ما من فلسفة يمكن أن تكون نهائية ، ودعونا نطبق اختبارنا المزدوج . هل يفسر مذهبه العالم وهل يفسر نفسه ؟ أولا : هل يفسر العالم ؟ ان سبيل فشل افلاطون هنا هو ثنائية مذهبه بين الحس والفكر ، بين الهيولى والمثل . ولقد كان من المستحيل استخلاص العالم من المثل لأنها منفصلة عن العالم انفصالا تاما . والهوة كبيرة حتى أنه لا يمكن عبورها ، فالمادة والمثل متباعدان ولا يمكن التقريب بينهما ، ولقد تبين أرسطو هذه الثنائية فى افلاطون وحاول تجاوزها ، فقال أن الكلى والجزئى لا يوجدان متباعدين فى عالمين مختلفين . ليس المثال شيئا هنا والمادة شيئا هناك حتى أن هذين اللذين لا يلتقيان يجب أن ينضما بالقوة وعلى نحو آلى لتكوين عالم ، ان الكلى والجزئى ، الهيولى والصورة لا ينفصلان ، والرابطة بينهما ليست آلية بل عضوية . وهكذا جرى الاقرار بثنائية افلاطون وجرى تفنيدها . ولكن هل يمكن تجاوزها حقا ؟ الجواب يجب أن يكون بالسلب فليس يكفى (بقوة الارغام) التقرب بين الهيولى والصورة وتأكيد أنهما لا ينفصلان بينما يظلان من ناحية المبدأ ذاتيتين منفصلتين ، فاذا كان المطلق هو الصورة فان الهيولى يجب أن تشتق من الصورة فهى ليست سوى اسقاط وتجل للصورة ويجب تبيان أن الصورة لا تكتفى بأن لا تعدل الهيولى فحسب بل هى تنتجها . فاذا أكدنا أن

---

(١) هذه الجملة لشيكسبير ثم استشهد منها الروائى الأمريكى المعاصر وليم فوكنر عنوان روايته « الصخب والعنف » (المترجم) .

الحقيقة الأولية واحدة هى الصورة اذن يجب أن نبرهن على أن كل شيء آخر فى العالم بما فى ذلك الهيولى يظهر من ذلك الوجود الأولى ، فاما أن الهيولى تظهر من الصورة أو أنها لا تظهر منها فاذا كانت تظهر منها فان هــذا الظهور يجب أن يعرض . واذا كانت لا تظهر . اذن فان الصورة ليست هى الحقيقة المطلقة الوحيدة ، لأن الهيولى هى جوهر مطلق أولى غير مشتق من شيء آخر وعلى نفس القدر من التساوى مع الصورة . وفى تلك الحالة لدينا يجب أن يكون لدينا وجودان مطلقان حقيقيان متساويان كل منهما غير مشتق من الآخر ويعيشـــان جنبا الى جنب من بـــدء الأزل .وهـــذه ثنائية وهـــذا هو القصـــور فى أرســـطو . فهـــو لا يكتفى بعـــدم اشـــتقاق الهيولى من الصـــورة بل واضـــح أنـــه لا يرى ضرورة لهـــذا ، ومن المحتمـــل أنه يحتج ضد أية محاولة للقيام بهذا ، لأنه عندما يوجد بين العلل الصورية والغائية والفاعلة ـــ تاركا العلة المـــادية ـــ فان هذا مساو لتأكيد أن الهيولى (لا يمكن) أن تشتق من الصورة . ومن ثم فان ثنائيته متعمدة ومقصودة .

يقول ارسطو ان العالم مؤلف من الهيولى والصورة . فمن أين تأتى هذه الهيولى ؟ وفى مذهبة الهيولى لا تنبعث من الصورة ولهذا لا نستطيع أن نستنتج سوى أن وجودها فى ذاته بالكلية أى انها جوهر ، حقيقـــة مطلقة . وهذا غير متفق بالمرة مع تأكيد ارسطو أنها فى ذاتها ليست شـــيئا سوى امكانية محض ، وهكذا نجد هـــذه الثنائية بين الحس والفكر ، بين الحس والفكر ، بين الهيولى والمثال ، بين اللامحدود والمحدود السارية فى الفلسفة اليونانية كلها لا تحل فى المقام الأخير . ان العالم لا يفسر لأنه ليس مشتقا من مبدأ واحد . فاذا كانت الصورة هى المطلق فان العالم كله يجب أن يشتق منها وهى لا تشتق منها فى مذهب ارسطو .

ثانيا ، هل مبدأ الصورة يفسر نفسه ؟ هنا ـــ مرة أخرى ـــ يجب أن ترد بالسلب فمعظم ما قيل عن أفلاطون تحت هذا العنوان يجب أن ينطبق بالمثل على ارسطو . لقد أكد أفلاطون أن المطلق هو العقل ولهذا لم يكن محتما عليه أن يشرح أن حديثه عن العقل هو حديث عقلى حقا ، لقد فشل فى هذا . ولقد أكد ارسطو الشيء نفسه ، فالصورة ليست سوى كلمـــة أخرى عن العقل ، ومن ثم يجب أن يبين لنا أن هذه الصورة مبدأ عقلى وهذا

يعنى أنه يجب ان يبين لنا انها ضرورية ، غير انه يفشل فى هذا كيف تكون الصورة مبدأ ضروريا مجددا لذاته ؟ لمــاذا يجب أن يكون هناك مبدأ أسمه الصورة ؟ اننا لا نتبين أية ضرورة .. انه مجرد واقعة ، انه ليس سوى سر مطلق ، انه (هو) هكذا وهو غاية ذات .. ولكن لمــاذا يجب أن يكون هكذا ، لا نستطيع أن نبين سببا ، كذلك لا نستطيع أن نتبين السبب الذى يحتم وجود اية أنواع خاصة للصورة . وحتى يمكن الأرسطو أن يفعل هذا كان يجب أن يبين أن الصورة تكون وحدة نسقية وأن الصورة يمكن اشتقاقها من صورة اخرى كما رأينا كيف أن افلاطون أضطر ان يشتق كل مثال من مثال آخر . وهكذا يؤكد أرسطو أن صورة النباتات هى التغذية وصورة الحيوانات هى الاحساس وأن الصورة تنتقل الى الصورة الاخرى ولكن حتى لو كان هذا التأكيد حقا ، فانه مجرد واقعة ، ويجب الا يكتفى بتأكيد هذا بل يجب اشتقاق الاحساس من التغذية . وبدلا من أن يقنع بالرغم من ان التغذية تنتقل الى الاحساس فانه يجب أن يدين ان التغذية (يجب) أن تنتقل الى الاحساس وان الانتقال من صورة الى أخرى هو ضرورة منطقية والا فاننا لن نستطيع ان نتبين (السبب) الذى من أجله يحدث هذا التغير . وهذا يعنى ان التغير غير (مفسر) ..

ولنتبين أثر هذا على نظرية التطور . لقد قيل لنا أن سيرورة العالم تتحرك نحو غاية وهذه الغاية هى التحقق الذاتى للعقل وانه يمكن احرازها على نحو تقريبى فى الانسان لأن الانسان موجود عاقل ، وهذا معقول تماما . ولكن هذا يتضمن ان كل خطوة فى التطور ارقى من الخطوة السابقة لانها تزداد قربا من غاية سيرورة العالم . ولمــا كانت هذه الغاية هى تحقق العالم فان هــذا مكافىء لقولنا ان كل خطــوة هى أرقى من الخطوة الســـابقة لأنها عقلانية أكثر ، ولكن كيف يكون الاحساس أكثر عقلانية عن التغذية ؟ لمــاذا لا يكون العكس ؟ ان التغذية تنتقــل عبر الاحساس الى العقــل الانسانى ولكن لمــاذا لا يجب أن ينتقل الاحساس عبر التغذية الى العقل الانسانى ؟ لمــاذا لا يكون النظام معكوسا ؟ لا نستطيع أن نفسر . وهــذا الاعتراف المميت تماما لأية فلسفة عن التطور وان الموضوع الكلى لمثل هــذه الفلسفة هو أن يوضح لنا لمــاذا الصورة الأرقى أرقى ولمــاذا الصورة الأدنى أدنى : لمــاذا — مثلا — التغذية كصورة أدنى يجب أن تأتى أولا والاحساس ثانيا وليس العكس ؟ فاذا كنا لا نستطيع أن نتبين سببا لا يجعل

النظام معكوسا فهذا يعنى ببساطة أن فلسفتنا فى التطور قد فشلت فى نقطتها الرئيسية ، انها تعنى اننا لا نستطيع أن نتبين أى فرق حقيقى بين الأدنى والأرقى وأن كل ما لدينا هو مجرد تغير بدون تطور فسواء أن تنتقل أ الى ب أو أن تنتقل ب الى أ والطريقة الوحيدة التى يستطيع بها ارسطو أن يتغلب على هذه الصعاب هى أن يبرهن على أن الاحساس هو تطور للعقل الذى يتجاوز التغذية . وهو لا يستطيع أن يفعل هذا الا بأن يظهر أن الاحساس يظهر من التغذية منطقيا وذلك لأن التطور المنطقى هو نفسه تطور عقلانى ، كان يجب عليه أن يشتق الاحساس منطقيا من التغذية وكذلك بالنسبة لكل الصور الأخرى . وكل ما يمكن قوله هو أن أرسطو كان مؤسس فلسفة فى التطور لأنه رأى أن التطور يتضمن حركة نحو غاية ولأنه حاول أن يسير الى المراحل المختلفة فى الحصول على تلك الغاية لكنه فشل عقلانيـــا فى أطوار المذهب مرحلة بعد أخرى .

ولمـــا كان مبدأ الصورة بصفة عامة لم يوضحه على أنه ضرورى وكذلك الصور الجزئية المشتقة كل منها من الأخرى فإن علينا أن نستنتج أن أرسطو — مثل أفلاطون — قد (سمى) مبدأ ذاتى التفسير أو العقل أو الصورة كمبدأ مطلق للأشياء لكنه فشل فى أن يبين بالتفصيل أنه يفسر ذاته بذاته ».
ومع هـــذا بالرغم من أشكال القصور هـــذه فان فلسفة أرسطو هى فلسفة من أعظم الفلسفات التى شهدها العالم أو يتحمل أن يشهدها ٠ واذا كانت لا تحل كل المشكلات فانها تجعل العالم معقولا اكثر بالنسبة لنا عن ذى قبل ».

الفصل الرابع عشر

(الطابع العام للفلسفة بعد ارسطو)

سرعان ما يمكن سرد قصة بقية الفلسفة اليونانية لأنها قصة انهيار ، ان الفلسفة بعد أرسطو اقل فترات الفكر اليوناني الثلاث تثقيفا وبناء ولن أسرد الا خطوطها الرئيسية .

ان الخصائص العامة لانهيار الفكر الذى جاء بعد أرسطو انما ترتبط ارتباطا وثيقا بالاحداث السياسية والاجتماعية والخلقية فى تلك الحقبة . فبالرغم من تحطم امبراطورية الاسكندر الضخمة بعد وفاته فان هذه الحادثة لم تساعد بأى حال من الأحوال على طرح نير الطغاة على الدول اليونانية . وفيما عدا سبارطه أصبحت هذه الدول خاضعة لسيادة مقدونيا ولم تغير وفاة الاسكندر هذه الحقيقة . ولم يكن الأمر قاصرا على البداوة أو الفظاظة لكى تلتهم حضارة جميلة ورائعة فتلك الحضارة كانت هى نفسها تنهار فلقد كف اليونان على أن يكونوا شعبا عظيما وحراً وأخذت حيويتهم فى الانحسار فقد بدأوا يشيخون . لقد بدأوا يتقهقرون أمام الاجناس الاكثر شبابا والاكثر قوة . ولم تنقض عدة سنوات حتى ولم تعد اليونان الا مجرد اقليم رومانى وهى تنتقل من نير غريب الى نير غريب آخر .

والفلسفة ليست شيئا يقف بمعزل عن نمو وانهيار روح الانسان فهى تسير جنبا الى جنب مع التطور السياسى والاجتماعى والدينى والفنى . وما التنظيم السياسى والفن والدين والعلم والفلسفة الا اشكال مختلفة تعبر فيها حياة الناس عن نفسها . والجوهر الأقصى الصميمى للحياة القومية انما يوجد فى الفلسفة القومية وتاريخ الفلسفة هو عصب تاريخ الأمم . ولقد كان الأمر طبيعيا اذن أن الفلسفة اليونانية بدءا من الاسكندر انما ستعرض للأعراض المرضية للانهيار .

والعلاقة الجوهرية لانهيار الفكر اليونانى هى الذاتية الشديدة التى

هى صفة كل المدارس بعد أرسطو فلم توجد مدرسة منها مهتمة بحل مشكلة العالم لذاتها . لقد ولت الروح العلمية الخالصة والرغبة فى المعرفة لذات المعرفة . لقد مات ذلك الفضول او تلك الدهشة التى تحدث عنها ارسطو على انها الروح الملهمة للفلسفة والروح الدافعة للفلسفة لم تعد السعى المنزه عن الغرض للوصول الى الحقيقة بل مجرد رغبة الفرد فى الهرب من شرور الحياة . والفلسفة لا تهم الناس الا بقدر ما تؤثر فى حياتهم . لقد أصبحت متمركزة حول الانسان وقاصرة عليه . وكل شىء يدور حول الذات الفردية ومصيرها وقدرها ورفاهية النفس . ولقد كان الدين اليونانى قد فسد واصبح بلا قيمة منذ فترة طويلة والآن فان عمل الفلسفة حل محل عمل الدين واصبحت الفلسفة هى الملاذ من عواصف الحياة ، ومن ثم أصبحت عملية ، وأصبحت قبل كل شىء — أخلاقية ، وأصبحت جميع أقسام الفكر خاضعة الآن لفلسفة الأخلاق . ولم تعد كما كانت فى أيام شباب وقوة الروح اليونانى عندما تطلع أكزينوفان أو انكساجوارس الى السماء وتساءل بسذاجة عن ماهية الشمس والنجوم وكيف ظهر العالم ، لم يعد فكر الناس متجها للخارج نحو النجوم ، بل أصبح متجها فى الداخل فى أنفسهم . لم يعد لغز الكون بل لغز الحياة الانسانية الذى يجعلهم يتساءلون .

وهذه النزعة الذاتية لها نتائجها الضرورية وهى النزعة الأحادية الجانب وغيبة الأصالة ونزعة الشك الكامنة . ولما لم يعد الناس مهتمين بالمشكلات الأوسع للكون بل بالمشكلات الصغيرة نسبيا الخاصة بالحياة الانسانية ، فان نظريتهم تصبح أخلاقية تماما وتصبح ضيقة الأفق وآحادية الجانب . ومن لا يستطيع أن ينسى ذاته لا يستطيع أن ينغمر فى الكون وينسى نفسه بل أنه لا يتطلع الى جميع الأشياء الا من حيث تأثيرها على نفسه وهذا لا يفضى الى تولد افكار عظيمة وكلة ، أن الانسان يصبح متمركزا فى ذاته ويجعل الكون يدور حول محوره . ومن ثم لم يعد عندنا الآن مذاهب كلية شاملة عظيمة مثل مذهبى افلاطون وأرسطو . ولم تعد دراسة الميتافيزيقا والفيزيقا والمنطق تتم فى ذاتها بل هى تمهيدات لفلسفة الأخلاق وضيق الأفق الذى ازداد تركزا انما ينتهى فى آخر الأمر الى التعصب . ومن هنا نجد ذروة الزهد المتعصب الذى اخذت به الرواقية ، والفلسفة غير المتوازنة والأحادية الجانب انما تفضى الى التطرف . ومثل هذه الفلسفة

المحاصرة بفكرة واحدة غير المقيدة بأى أعتبار آخر وعوامل الحقيقة الهامة بصرف النظر عن أية مطالب أخرى انما تدفع فكرتها الحرونة الى تطرفهـا المنطقى ومثل هذا الاجراء انما ينتج عنه الانفراق أو التناقض الظاهرى والتهور ، ومن ثم فان الرواقيين اذا جعلوا واجبهم هو مراقبة الذات لابد وأن يتصوروها على أنها التعارض المتطرف لكل الدوافع الطبيعية بشـدة لم تسمع فى أى مذهب أخلاقى سابقا فيما عدا الكلبية ، ومن ثم فان الشكاك اذا نادوا بأن المعرفة صتعب تحصيلها لابد وأن يندفعوا الى نتيجة متطرفة وهى أن أية معرفة مستحيلة استحالة تامة . ومن ثم فان الأفلاطونيين الجدد سيندون بكل هـذه الاتجاهات فيعتبرون جنون النفس الشديد هو لسان حال الفلسفة الحقيقى وسيدخلون فى التأمل كل الأدوات الخيالية الخاصة بالسـحر والشياطين وأشباه الآلهة . اذن غيبة النزعة السوية والتوازن هما خاصيتا الفترة الأخيرة فى الفلسفة اليونانية . لقد ولى صـفاء وهدوء أفلاطون وأرسطو وحلت محلهما الطنطنة والتهور .

ونقص الأصالة هو النتيجة الثانية المترتبة على النزعة الذاتية فى ذلك العصر فاذا كانت الميتافيزيقا والفيزيقا والمنطق لا يمكن أن تغرس الا من أجل المصلحة العملية الخالصة فانها لا تزدهر . وبدل التقدم فى مجالات الفكر هذه يتقهقر فلاسفة العصر الى الوراء ويتم احياء المذاهب القديمة التى لم يعد هناك ايمان بها منذ وقت طويل وتنتعش عظامها الميتة وتنتفض منتصرة ، ويعود الرواقيـون الى هيرقليطس فى الفيزيقا ويحيـى أبيقور النزعة الـذرية عند ديمقريطس . وحتى فى فلسفة الأخلاق حيث تركز مذاهب ما بعـد أرسطو كل تفكيرها فان هذه المذاهب ليس لديها جديد تقوله بالمرة.فالرواقية تستعير أفكارها الرئيسية من الكلبية ، والأبيقورية تستعير أفكارها الرئيسية من القورينائية ، ان فلاسفة ما بعد أرسطو انما يعيدون تنظيم الأفكار القديمة فى ترتيب جديد ، وهم ينتحلون لهم أفكار المـاضى ويبالغون فى هذه الفكرة أو تلك ، وهم يلوونها ويوجهونها فى كل أتجاه ويستقطرون جفافها بحثـا عن قطرة حياة جديدة ، ولكن فى النهاية لا يظهر جديد ، ان الفكر اليونانى ينتهى وما من جديد يأتى منـه ، ومن أول رواقى الى آخر افلاطونى جديد لا يوجد مبدأ جديد جوهرى يمكن أن ينضاف الى الفلسفة ولن يكون هناك جديد الا لو اعتبرنا الأمر كذلك الأفكار الكئيبة والسيئة التى جلبها الافلاطونيون الجدد من الشرق .

واخيرا فان النزعة الذاتية تنتهى على نحو طبيعى — الى النزعة الشكية وهى انكار كل معرفة ورفض كل فلسفة لقد رأينا من قبل — عند السوفسطائيون — ظاهرة الذاتية انما تفضى الى نزعة الشك . لقد جعل السوفسطائيون الذات الفردية هى معيار الحقيقة والأخلاق وهـذا يعنى فى النهـاية انكار الحقيقة والأخلاقيات معا . وهكذا الأمر أيضا الآن ، فالنزعة الذاتية عند الرواقية والأبيقورية تبعتها نزعة الشك عند فيرون وأتباعه ومعهم كما هو الحال مع السوفسطائيين — لا يوجد شىء حقيقى أو طيب فى ذاته بل ان الرأى هـو الذى يجعله كذلك .

الفصل الخامس عشر

الرواقيــون

زينون من قبرص هو مؤسس المدرســـة الرواقية وهو يونانى من اصل فينيقى وقد ولد حوالى ٤٣٢ ق . م . وتوفى عام ٢٧٠ ق . م . ويقال انه سار فى طريق الفلسفة الانه فقد كل املاكه فى حادثة غرق سفينة — وهو دائم يعد من خواص ذلك العصر لقد اتى الى اثينا وتعلم الفلسفة على يد كراتس الكلبى وستيابو من ميجارا وبوليمو من الاكاديمية ، وفى حوالى عام ٣٠٠ ق . م . اسس مدرسة فى رواق بوكيلى ومن هنا جاء استــم الرواقية ، ولقد مات منتحرا . وتبعة كلينثيس ثم كريسيبوس وهما زعماء المدرسة ، وكان كريسيوس رجلا له انتاج هائل وعمل دراسى ضخم . ولقد الف اكثر من سبعمائة كتاب ولكن فقدت جميعا ، وبالرغم من انه ليس مؤسس المدرسة الا انه كان العمود الرئيسى فى الرواقية ، ولقد جذبت المدرســـة العديدين من الاتباع وازدهرت لعدة قرون لا فى اليونان وحدها بل فيما بعد فى روما حيث كبار الكتاب من امثال ماركوس اورليوس وسنيكا وابكتيتوس وهم يعدون انفسهم من اتباع هذه المدرسة .

ونحن لا نعرف الا القليل على وجـــه اليقين عماهو نصيب الرواقيين زينون او كلينثس او كريسيبوس فى تكوين عقائد هذه المدرسة ، ولكن بعد كريسيبوس اكتملت الخطوط الرئيسية لعقيدة المدرسة ، ولهذا سوف تتناول الرواقية ككل لا تعاليم رواقى خاص ، وينقسم المذهب الى ثلاثة اقســـام : المنطق والفيزياء والاخــلاق والقســـمان الاولان تابعان للقســـم الاخير ، فالرواقية هى فى اساسها مذهب فى فلسفة الاخلاق تسترشد مع هذا بمنطق يعد نظرية فى المنهج وتقوم على الفيزياء كاساس لها .

المنطق

يمكننا أن نمر مرورا عابرا على المنطق الصورى عند الرواقيين والذى هو فى اساسياته منطق ارسطو ، وعلى أية حال يضيفون لهذا المنطق نظريـــة

خاصة بهم من أصل المعرفة ومعيار الحقيقة . يقولون ان كل المعرفة تدخل الى العقل من خلال الحواس ، فالعقل (لوحة بيضاء) تنقش عليها انطباعات الحواس ، والعقل قد يكون له نشاط معين خاص به لكن هذا النشاط قاصر تماما على المواد التى تقدمها أجهزة الحس الفيزيائية ، وبطبيعة الحال تتعارض هذه النظرية تمام التعارض مع مثالية أفلاطون الذى عنده العقل وحده هو مصدر المعرفة والحواس هى مصادر كل وهم وخطأ . ولقد أنكر الرواقيون الحقيقة الميتافيزيقية للمفاهيم ، فالمفاهيم هى مجرد أفكار فى العقل متجردة عن الجزئيات وليس لها حقيقة خارج الوعى .

ولما كانت كل معرفة هى معرفة بموضوعات الحس فان الحقيقة هى ببساطة مطابقة انطباعاتنا مع الأشياء ، فكيف يمكن لنا أن نعرف ما اذا كانت أفكارنا نسخا صحيحة من الأشياء - كيف نميز بين الواقع والتخيل أو الأحلام أو الأوهام ؟ ما هو معيار الحقيقة ؟ أنها لا يمكن أن تقوم فى المفاهيم لأن المفاهيم من صنعنا نحن ولا شىء حقيقى سوى انطباعات الحواس ولهذا فان معيار الحقيقة يجب أن يقوم فى الاحساس نفسه . انها لا يمكن أن تكون فى الفكر بل يجب أن تكون فى الوجدان . ويقول الرواقيون أن الاشياء الحقيقية تنتج فينا شعورا هائلا أو قناعة بحقيقتها وقوة الصورة وحيويتها هما اللذان يميزان هذه الادراكات الحسية الحقيقية عن الحلم أو الخيال . من ثم فان معيار الحقيقة الوحيد هو هذه القناعة الفريدة حيث الحقيقى يفرض ذاته على وعينا ولا يمكن أنكاره . ويمكن هنا ملاحظة الانزلاق الى الذاتية الكاملة الكاملة ، ولا يوجد معيار أساسى كلى للحقيقة ، وهى لا تقوم على العقل بل على الشعور ، وكل شىء يتوقف على القناعات الذاتية لدى الفرد .

الفيـــزيـــاء

القضـــية الأساسية فى الفيزياء الرواقية هى أنه « ما من ، شىء غير مادى له وجود » ، وتتمشى هذه المـــادية مع النزعة الحسية لمذهبهم فى المعرفة . لقد وضع أفلاطون المعرفة فى الفكر ووضع الحقيقة — لهذا — فى المثال ، وعلى أية حال وضع الرواقيون المعرفة فى الاحساس الفزيائى ووضعوا الحقيقة — لهـذا — لمـا هو معـروف بالحواس أى المـادة .

ويقولون ان كل الأشياء حتى النفس ، وحتى الله نفسه ، مادية ولا شيء أكثر . ويقوم هذا الاعتقاد على اعتبارين : الأول ، أن وحدة العالم تقتضيه فالعالم واحد ولهذا يجب أن يصدر عن الواحد ويجب أن تكون لدينا نزعة واحدية — لقد انحلت مثالية افلاطون وارسطو فى الصراع العقيم ضد ثنائية المــادة والفكر .. ولمــا كانت الهوة لا يمكن عبورها من جانب المثال فيجب أن نقف فى صف المــادة ونرد العقل اليها .. وثانيا نجد ان الجسم والنفس ، والله والعالم هما زوجان يؤثران فى بعضهما .. فمثلا الجسم ينتج الأفكار (الانطباعات الحسية) فى النفس والنفس تنتج الحركات فى الجسم.وهذا سيكون مستحيلا اذا لم يكن كلاهما من الجوهر نفسه . ان الجسمانى لا يمكن أن يؤثر فــى اللاجسمانى واللاجسمانى لا يمكن أن يؤثر فى الجسمانى فليست هناك نقطة التقاء ومن ثم فيجب أن يكون الكل جسمانيا بالتساوى .

لما كانت كل الأشياء مادية ؛ فما هو النوع الأصلى للمادة او ما هى المادة التى صنع منها العالم ؟ لقد رجع الرواقيون الى هيرقليطس بحثا عن جواب ، ان النار هى النوع البدئى لوجود وكل الاشياء مؤلفة من النار ، ولقد ربط الرواقيون هذه المــادة بوحدة الوجود ، والنار الأولية هى الله فالله مرتبط بالعالم تماما كما ترتبط النفس بالجسم ، والنفس الانسانية اشبه بالنار وتأتى من النار الالهية ، انها تنفذ وتتسلل فى الجسم كله وحتى يمكن أن يكون نفاذها كاملا فان الرواقيين ينكرون عــدم نفاذ المــادة ، فكما أن النفس النارية تنفذ فى الجسم كله فان الله او النار الأولية تحيط بالعالم كله ، انه نفس العالم والعــالم جسمه .

لكن بالرغم من هذه المــادية فان الرواقية تؤكد أن الله هو العقــل المطلق ، وليس هذا عودة الى المثالية ، ان هذا لا يتضمن لا جسمانية الله فالعقل مثل كل شيء آخر مادى . انه يعنى ببساطة ان النار الالهية هى عنصر عقلانى ، ولمــا كان الله هو العقل فانه يترتب على هذا أن العالم محكوم بالعقل وهذا يعنى شيئين : اولا ان هناك غرضا فى العالم ومن هنا يأتى النظام والتناغم والجمال والتصميم . ثانيا لمــا كان العقل هو القانون مقابل اللاقانون فان هذا يعنى أن الكون خاضع لســيطرة القانون وهو محكوم بالضرورة الصارمة للعلة والمعلول .

ومن ثم فان الفرد ليس حرا ، ولا يمكن أن تكون هناك حرية حقيقية للارادة فى عالم محكوم بالضرورة ، ويمكننا أن نقول — دون ضرر — أننا نختار هذا أو ذاك وأن أفعالنا ارادية ، ولكن مثل هذه العبارات تعنى بكل بساطة أننا نميل الى ما نفعله ، وما نفعله محكوم بالعلل ومن ثم محكوم بالضرورة ، وسيرورة العالم دائرية ، ان الله يغير الجوهر النارى لذاته أولا الى هواء ثم الى ماء ثم الى تراب ومن ثم ينشأ العالم ، لكنه ينتهى بحريق تعود منه كل الأشياء الى النار الأولية ، وبعد هذا فى وقت محدد من قبل يحول الله نفسه ثانية الى العالم ، ويترتب على قانون الضرورة أن الدور الذى يسير فيه هذا العالم الثانى وكل عالم تال سيكون متماثلا فى كل شيء مع الدور الذى سار فيه العالم الأول ، والسيرورة تستمر الى الأبد وما من شيء جديد يحدث اطلاقا ، وتاريخ كل عالم متتابع هو نفسه مثل العوالم الأخرى حتى آخر تفصيل فيها .

والنفس الانسانية جزء من النار الالهية وتنطلق الى الانسان من لله ، ومن ثم فهى نفس عقلانية وهذه نقطة ذات أهمية قصوى فى الأخلاق الرواقية غير أن نفس كل فرد لا تأتى من الله مباشرة فالنار الالهية انبثت فى الانسان الأول ومن بعد هذا تنطلق من الوالد الى الطفل فى فعل الانجاب ، وبعد الموت تستمر النفوس فى الوجود الفردى حتى الحريق العام حيث تعود هى والأشياء الأخرى الى الله . ويرى البعض ان هذا يتم بالنسبة للنفوس جميعا ويرى البعض الآخر أن هذا يتم بالنسبة للنفوس الطيبة فحسب .

فلســـفة الاخـــلاق

وتقوم التعاليم الأخلاقية الرواقية على مبدأين سبق أن وردا فى الفيزياء عندهم ، أولا : ان الكون محكوم بقانون مطلق لا يسمح بأى استثناء ، ثانيا : ان الطبيعة الجوهرية للانسان هى العقل ، وكلاهما يتلخصان فى الشعار الرواقى الشهير : « عش وفق الطبيعة » : وهذا الشعار فيه جانبان : انه يعنى — أولا — أن الناس جب أن يتطابقوا مع الطبيعة بالمعنى الواسع أى أن يتطابقوا مع قوانين الكون وهو يعنى — ثانيا — انهم يجب أن يطابقوا أفعالهم مع الطبيعة بالمعنى الضيق حسب طبيعتهم الجوهرية اى العقـــل وهذان التعبيران يعنيان عند الرواقيين شيئا واحدا فالكون ليس محكومـــا

بالقانون فحسب بل بقانون العقل أيضا والانسان فى اتباعه للطبيعة العقلانية انما يطابق نفسه فى الواقع مع قوانين العالم الواسع ، وبمعنى ما من المعانى — بطبيعة الحال — لا توجد امكانية أمام الانسان لعصيان قوانين الطبيعة فهو مثل كل الأشياء الأخرى فى العالم يتصرف وفق الضرورة . ويمكن التساؤل ، ما هى فائدة تنبيه الانسان لاطاعة قوانين الكون عندما لا يستطيع باية امكانية أن يفعل شيئا آخر باعتباره جزءا من جهاز العالم الآلى العظيم ؟ وليس مفروضا أن حلا أصيلا لهذه المعضلة يوجد فى الفلسفة الرواقية ، وعلى أية حال فانهم يقولون انه بالرغم من أن الانسان سيفعل بمقتضى الضرورة فى العالم والتى تضطره فان الضرورة قد أعطيت له هو وحده لا لاطاعة القانون فحسب بل للاستناد الى طاعته واتباع القانون بوعى وتعمد بمثل ما يفعل الكائن العاقل .

اذن الفضيلة هى الحياة بمقتضى العقل والأخلاقيات هى ببساطة الفعل العقلانى ، ان العقل الكونى هو الذى يدبر حياتنا وليس الهوى والارادة الذاتية للفرد . والانسان الحكيم يلحق — بوعى — حياته بحياة الكون كلة ويدرك نفسه كمجرد ترس فى الآلة الكبرى . والآن ، ان تعريف الأخلاقيات على أنها الحياة بمقتضى العقل ليس مبدأ خاصا بالرواقيين ، فأفلاطون وأرسطو قالا بنفس الشيىء . وفى الحقيقة — كما سبق لنا أن تبينا — ان تأسيس الاخلاقيات على العقل لا المشاعر أو العواطف أو الحدوس الجزئية للنفس الفردية هو أساس كل فلسفة اخلاقية أصيلة لكن الشيىء الفريد عند الرواقيين هو التفسير الاحادى الجانب الضيق الافق الذى أعطوه لهذا المبدأ . لقد ذهب أرسطو الى أن الاخلاقيات فى اتباع هذا المبدأ أى اتباع الانسان لطبيعته الجوهرية ، لكنه بين أن الانفعالات والشهوات لها مكانتها فى العضونة الانسانية ولم يطابق باستئصالها بل مجرد التحكم فيها بالعقل . غير أن الرواقيين نظروا الى الانفعالات على أنها لا عقلانية تماما وطالبوا بمحوها محوا تاما وواجهوا الحياة على أنها حركة ضد الانفعالات والعواطف بحيثا يجب القضاء عليها قضاء مبرما . ومن ثم فان آراءهم الاخلاقية تنتهى الى نزعة صارمة غير متوازنة من الزهد .

لقد كانت لدى أرسطو طريقة معتدلة وواسعة الافق ، وبالرغم انه آمن بأن الفضيلة وحدها هى التى لها قيمة باطنية الا أنه سمح للخيرات والظروف

الخارجية بمكانة فى خطاطية الحياة . لقد أكد الرواقيون أن الفضيلة وحدها خيرة والرذيلة وحدها شريرة وكل شيء عدا هذا لا قيمة له بالمرة ، والفقر والمرض والالم والموت ليست شرورا ، التراث والصحة واللذة والحياة ليست خيرات ، وقد ينتحر الانسان ففى تدميره لحياة لا يدمر شيئا له قيمة. وفوق كل شيء اللذة ليست خيرة ولايجب أن يبحث الانسان عن اللذة ، والفضيلة هى السعادة الوحيدة ويجب على الانسان أن يكون فاضلا لا من اجل اللذة بل من اجل الواجب . ولما كانت الفضيلة هى وحدها الخير والرذيلة وحدها هى الشر فانة يترتب على هذا الانفراق أو التناقض الظاهرى أن الفضائل كلها خيرة بالتساوى والرذائل كلها شريرة بالتساوى وليست هناك درجات .

ان الفضيلة تتأسس على القل ومن ثم تتأسس على المعرفة ، ومن هنا تأتى اهمية العلم والفيزياء والمنطق وهى ليست لها قيمة فى ذاتها بل لانها أسس الاخلاقيات والفضيلة الاولى وجذر كل الفضائل الاخرى هى الحكمة ، والانسان الحكيم مرادف للانسان الطيب الخير . من الفضيلة الجذرية وهى الحكمة تصدر أربع فضائل محورية هى الاستبصار والشجاعة والتحكم فى النفس والعدل . ولكن لما كانت كل الفضائل لها جذر واحد فان من يمتلك الحكمة يمتلك الفضائل كلها ومن تنقصه تنقصه الفضائل كلها . والانسان اما انه فاضل تماما أو شرير تماما . وينقسم العالم الى الحكماء والاغبياء ، الحكماء خيرون بشكل كامل والاغبياء أشرار بشكل كامل ولا شيء يبين الاثنين وليس هناك شيء اسمه الانتقال التجريدى من الفضيلة الى الرذيلة أو العكس والانقلاب يجب أن يكون ابن لحظته وفى التو . والحكيم كامل كله سعادة وحرية وثراء وجمال ، وهو وحده الملك والسياسى والشاعر والنبى والخطيب والناقد والطبيب الكامل . والغبى كله شر وبؤس وقبح ومسغبة . وكل انسان اما انه حكيم أو غبى . واذ سئل الرواقيون أين مثل هذا الرجل الحكيم وأين يمكن أن يوجد فانهم يشيرون دون شك الى سقراط والى ديوجين الكلبى . وهم يقولون ان عدد الحكماء صغير وهو يزداد صغرا . والعالم الذى رسموه بأحلك الالوان كبحر للرذيلة والتعاسة يزداد سوءا بشكل مضطرد .

وفى كل هذا نتبين بسهولة ملامح نزعة كلبية متجددة . غير ان الرواقيين عدلوا وشذبوا الخطوط الفجة للكلبية وخففوا زواياها الحادة ، وهذا

يعنى عدم التماسك والتآزر،فهذا يعنى أولا أنهم طرحوا مبادىء فجة ثم شرعوا فى تشـذيبها والاعتراف بالاستثنـاءات . ومثل عـدم التماسك هـذا يتقبله الرواقيون تقبلا حسنـا على عادتهم . وعملية تشذيبهم لعباراتهـم الفجة تحدث بثلاثة طرق رئسية . أولا : لقد بدلوا مبدأهم بشأن القضـاء الكامل على الانفعالات . ولمـا كان هذا مستحلا فانه لن يفضى الا الى عدم الفاعلية الساكن ويحدث هذا حتى لو كان الامر ممكنا ، وهم يعترفون بأن الحكيم قد يعرض بعض الانفعالات والعواطف المعتدلة والعقلية وان كان لا يسمح لها اطلاقا بالنمو . ثانيا : لقد عدلوا مبداهم بأن كل شىء عدا الفضيلة والرذيلة ليس له معنى فمثل هذا الموقف شىء غير واقعى ولا يتفق مع الحياة . ومن ثم فان الرواقيين دون التقيد بالتماسك أعلنوا أن من بين الاشياء التى لا معنى لها بعضها منفصل عن الآخر . واذا كان للحكيم خيار بين الصحة والمرض فانه سيختار الصحة . وتنقسم الاشياء التى بلا معنى الى ثلاث فئات : ما يفضل وما يتجنب وما ليس له معنى تماما . ثالثا : خفف الرواقيون من غلوائهم بشأن المبدأ القائل ان الناس اما أنهم أخيـار تمـاما أو اشرار تماما . فالابطال ورجال السياسة المشهورون فى التاريخ بالرغم من أنهـم أغبياء فان الشرور المشتركة عندهم اقل من شرور الآخرين . زيادة على ذلك ماذا يمكن أن يقوله الرواقيون عن أنفسهم ؟ هل كانوا حكماء أو اغبيـاء ؟ لقد ترددوا فى أن يزعموا الكمال وأن يضعوا أنفسهم على قدم المساواة مع سقراط وديوجين . ومع هذا لم يصلوا الى حد الاعتراف أنه لا يوجـد فرق بين أنفسهم والقطيع من الناس . لقد كانوا « خبراء » قتربون مـن الحكمة ان لم يكونوا حكماء تماما .

فـاذا لم يكـن الرواقيـون سـوى كلبيـين اقـل تماسكا ولم يأتوا بشىء أصيـل فى مـذاهبهم فى الفيزيـاء والأخـلاق الا أن الفكرة على الاقل هى التى يستطيعون أن زعموا انها من اختراعهـم ، وهـذه الفكرة هى فكرة المواطنة العالمية وقد استمدوا هذه الفكرة من مصدرين : أولا : الكون واحـد وهو ينطلق من اللة ،و هو منظم بقـانون واحد ويشكل نسقا واحدا .

ثانيا ، مهما يختلف الناس فى الامور غير الجوهرية فانهم يشتركـون فى طبيعتهم الجوهرية وفى عقلهم ومن ثم فان الناس جميعا على صعيد واحد حيث أنهم مخلوقات عقلية ويجب أن يكونوا دولة واحدة . وانقسـام

البشرية الى دول متحاربة مسألة لا عقلية وبلا معنى . والحكيم ليس مواطنا لهذه الدولة أو تلك ، انه مواطن العالم . على أية حال لس هذا آلا تطبيقا للمبادىء التى سبقت فى الفيزياء أو فى فلسفة الأخلاق . وليس مجموع حصيلتهم من الافكار الا مركبا جديدا للافكار سبق أن قال بها سابقوهم . لقدكانوا ضيقى الافق ومتطرفين ومفرطين فى الصراحة واحاديى الجانب . وحقائقهم كلها أنصاف حقائق . ولقد كانوا فى الفلسفة ذاتيين ، فالشىء الوحيد الذى يهمهم هو التساؤل : كيف على أن أعش ؟ ومع هذا برغم أوجه القصور هذه هناك شىء دون شك عظيم ونبيل عندهم هو غيرتهم على أداء الواجب واحتقارهم الذى لا يهدأ لكل الغايات الدنيا . وجدارتهم تقوم فيما يقوله شبنجار عنهم من أنهم « فى عصر الدمار تماسكوا عن طريق الفكرة الخلقية . »

الفصل السادس عشر

الابيقوريـــــــون

ولد أبيقور فى ساموس عام ٣٤٢ ق ٠٠ م ٠ ولقد أسس مدرسته قبـل عام أو عامين من تأسيس زينون للرواق حتى أن المدرستين منذ البدايـــة ستةقرون. لقدتعرف أبيقور متعاصرتان ولقد استمرت مدرسة أبيقور لاكثر من مبكرا على النزعة الذرية عند ديمقريطس غير أن دراسته للمذاهب الاولى للفلسفة لا تبدو أنها دراسة مستفيضة وحياته حياة تتسم بالاحترام ولقـد أسس مدرسته عام ٣٠٦ ق والفلسفة الابيقورية هو الذى أسسها وهو الذى اكملها وليس هناك أبقورى لاحق أضاف أو غير الكثيرفىالمتقدات التى وضعها مؤسس المدرسة .

والمذهب الابيقورى موغل أكثر فى الناحية العملية عن الرواقية . فبالرغم من أن الرواقية تلحق المنطق والفيزياء بفلسفة الاخلاق فان ما أسبغه الرواقيون من أهمية وعناية على المذاهب الخاصة بمعيار الحقيقة وطبيعـة العالم والنفس وما الى ذلك اظهر اهتماما أصيلا بهذه الموضوعات[حتى لو كـان اهتمـــاما تابعـــا • ولقـــد قسـم أبيقـــور بالمثـــل مذهبـــه الــــى المناطـق (الـــذى ســماه القـــوانين) والفيزياء وفلسفة الاخلاق ، ومع هذا فان فرعى التفكير الاولين تابعهمـا باهمــال واضح وبعــدم عناية . وواضح أن المجادلات الرواقيةتتعبأبيقور ، ومذهبه خفيف وضحل ، والمعرفة لذآت المعرفة لم تكن مطلوبة .، وقــال ان الرياضـــة لا جـــدوى منهـــا لانـــه لا يوجـــد ارتباط بينهـــا وبين الحياة .، والمنطـــق وعلم القـــوانين يمكننا أن نهملة تماما حيـــث لا يحتوى على ايـــة عناصر ذات أهمية ومن ثم ننتقل دفعة واحدة الى الفيزياء .

الفيــزيـــاء

لا تهم الفيزياء أبيقور الا من نقطــة واحدة هى قوتها على طــرد الخوف الخرافي من عقول الناس . وذهب الى أن كل دين مجاوز للطبيعـة انما يؤثر فى الناس فى جانبه الاكبر استنادا الى الخوف ، فالناس يخافون من الآلهة ويخافون من الجزاء ويخافون من الموت بسبب القصص المتعلقـة بما يعقب الموت . وهذا الخوف والقلق الشاملان أحد الاسباب الرئيسـية لتعاسة الناس . فاذا حطمنا الخوف فاننا نكون قد حطمنا على الاقل المعـوق الرئيسى للسعادة الانسانية . ولا نستطيع أن نفعل هذا الا بمذهب ملائـم فى الفيزياء . وما هو ضرورى هو أن نكون قادرين على اعتبار العالم قطعـة من الآلية المحكومة بالعلل الطبيعية فحسب دون تدخل كائنات مفارقة للطبيعة وحيث يكون الانسان حرا فى أن يجد سعادته بالكيفية وفى الوقت الذى يشاء دون أن ترعبه غيلان الديانة الشعبية . فبالرغم من أن العالم مدبر آليا يـرى أبيقور — على عكس الرواقيين — أن الانسان يملك الارادة لحرة ، ومشـكلة الفلسفة هى تأكيد خيرة الطرق لاستخدام هذه الموهبة فى عالم مدبر آليـا . لهذا فان ما يتطلبه هو فلسفة آلية خالصة . وكان اختراع مثل هذه الفلسفة بالنسبة له مهمة لا تتلائم مع ترخيه وهو لا يستطيع أن يتظاهر بأنه يمتلـك صفاتها الضرورية ، ولهذا تعب فى الماضى وسرعان ما وجد ما يريده فـى النزعة الذرية عند ديمقريطس،وهذه الفلسفة باعتبارها فلسفة آلية خالصة تلائم أغراضه تماما والروح البراجمانية التى يختار بها عقائده لا على ايـة أسس تجريدية لها حقيقتها الموضوعية بل على أساس الاحتيـاجات الذاتية والرغبات الشخصية . وكان هذا علامة على ذلك العصر . وعندما تعـد الحقيقة شيئا يمكن للناس أن يقيموه وفق احتياجاتهم الحقيقيـة والخيالـة لا وفق أى معيـار موضوعى فاننا نكون قد تقدمنا طلى الدرب المفضى الى الانهيـار ، لهذا آمن أبيقور بالنزعة الذاتية عند ديمواطيس (برمتهـا) أو مع تعديلات طفيفة . وكل الاشياء مكونة من الذرات والخلاء ولا تختلف الذرات الا فى الشكل والثقل لا فى الكيف وهى تسقط فى الخلاء . وبفضل الارادة الحرة تنحرف عن مسارها فى سقوطها ومن ثم تتصادم مع غيرها . وهـذا اختراع من جانب أبيقور بطبيعة الحال وهو لا يشكل أى جانب فى مذهـب ديمقريطس . ويمكن أن نتوقع من أبيقور الا تكـون تعديلاته تحسينـات

وفى الحالة الراهنة ، فان نسبة الارادة الحرة للذرات يؤثر تأثيرا عكسيا على التماسك المنطقى للنظرية الآلية . ومن تصادم الذرات تظهر حركة دوامة منها يظهر العالم . وليس العالم فحسب بل كل ظاهرة فردية انما يجرى تفسرها آليا ، وتستبعد النزعة الغائية بصراحة . وعلى أية حال لم يكن أبيقور مهتما بأن يعرف العلل الجزئية المحددة للظاهرة ، ويكفى فى نظره التأكد أن الذى يحددها ككل هو العلل الآلية مع استبعاد العوامل المجاوزة للطبيعة .

والنفس مؤلفة من الذرات التى تتناثر عند الموت ، وليس هناك تفكير فى حياة مستقبلة ، ويجب أن يعد هذا نعمة فهو يحررنا من الخوف من الموت ، والخوف من حياة آخرة . ان الموت ليس شرا ، ولو كان هناك موت فلن نكون موجودين ، واذا كنا موجودين فلن يكون هناك موت ، وعندما يأتى الموت فلن نشعر به أليس هو نهاية كل شعور وكل وعى ؟ وليس هناك سبب يدعونا للخوف الآن مما لن نشعر به عندما يأتى .

وبعد أن تخلص أبيقور من الخوف من العقاب فى الحياة الاخرى فانه يشرع فى التخلص من الخوف من تدخل الآلهة فى هذه الحياة . وربما نتوقع من أبيقور أن يعتنق الالحاد لتحقيق هذا الغرض ولكنه ينكر وجود الآلهة ، بل بالعكس انه يؤمن بوجود عدد لا متناه من الآلهة وهم على هيئة الانسان لأن هذا الشكل هو أجمل الاشكال كلها ، وهى تختلف فى الجنس وهى تأكل وتشرب وتتحدث اليونانية . وتتألف أجسامها من جوهر يشبه النور . ولكن بالرغم من أن أبيقور يسمح لها بالوجود فانه حريص على تجريدها من أسلحتها وسلبها ما تبثه من مخاوف ، فهى تعيش فى الفضاء بين النجوم حياة خالدة وهادئة ومنعمة . وهى لا تتدخل فى شئون العالم لأنها سعيدة سعادة كاملة . فلماذا تثقل عاتقها بأثقال ذلك الذى لا يعبأ بها ؟ وحياتهم هى حياة الفرح الذى لا يكدره شىء بالمرة .

« خالدون مندثرون بالقوى   لا يحتاجون لعون على الاطلاق

وهم سادة على جميع الساعات اللا مثمرة

وهم عظماء على الاشباع وعالون على الاستجابة »(١)

---

(١) الشعر للشاعر البرطانى المعاصر سو ينبرن .

لهذا فان الانسان وقد تحرر من الخوف من الموت والخوف من الآلهة ليس أمامه من واجب سوى أن يعيش سعيدا بقدر ما تطيق حياته القصيرة على الارض . ونستطيع أن نترك عالم الفيزياء بقلب لا يثقله شيء ونستدير الى ما يهم حقا الا وهو فلسفة الاخلاق حيث ما يجب أن يسلكه الانسان في حياته

فلسفة الاخلاق

اذا كان الرواقيون هم الخلفاء العقليين للكلبيين فان للأبيقوريين علاقة مماثلة بالقورينائيين . فهم مثل أريستيبوس أسسوا الاخلاقيات على اللذة لكنهم يختلفون لانهم طوروا تصور اللذة أكثر نقاء ونبالة عما عرف القورينائيون . ان اللذة وحدها هي الغاية في ذاتها . انها الخير الوحيد ، والالم هو الشر الوحيد . لهذا فان الاخلاقيات هي نشاط يدر اللذة . ان الفضيلة لا قيمة لها في ذاتها بل تستمد قيمتها من اللذة التي تصاحبها .

هذا هو الاساس الذي يستطيع ابيقور أن يجده أو يرغب في أن يجده من أجل النشاط الخلقي . وهذا هو المبدأ الاخلاقي الوحيد . وتتالف بقية الاخلاق الابيقورية من تفسير فكرة اللذة . أولا أن ابيقور لا يقصد باللذة — كما يفعل القورينائيون — مجرد لذة اللحظة سواء كانت مادية أو عقلية . انه يقصد اللذة التي تدوم حياة كاملة ، حياة سعيدة . ومن ثم لا تسمح لانفسنا بأن نكون سجناء اية لذة أو رغبة جزئية . يجب أن نسيطر على شهواتنا ، بل يجب أن ننفض عن اللذة اذا كانت ستفضى في النهاية الى الم أكبر . وعلينا أن نكون مستعدين لتحمل الالم من أجل لذة قادمة أكبر .

ثانيا : ولهذا السبب نفسه يعد الابيقوريون اللذات الروحية والعقلية أكثر أهمية بكثير من لذات الجسم ، فالجسم لا يشعر باللذة والالم الا عندما يدومان . والجسم لا يملك في ذاته ذاكرة ولا استباقا مغرفيا . والعقل هو الذي يتذكر ويتنبأ وأكثر اللذات والآلام قوة هي تلك الخاصة بالتذكر والتوقع . واللذة الفيزيائية هي لذة خاصة بالجسد (الآن) فقط . لكن توقع الم قادم هو قلق عقلي وتذكر لذة ماضية هو بهجة حاضرة . ومن ثم فان ما هو مستهدف فوق كل شيء هو عقل هادئ غير مضطرب ، لأن لذات

الجسم سريعة الزوال ولذات الروح دائمة . والابيقوريون ـ مثل الرواقيين ـ ينايدون بضرورة التفوق على الآلام الجسمانيـــة والظـروف الخارجيـة . ولهـذا فان الانسان لا يجب أن يعتمـد فى سعادته على ما هـو خارجى ، بل يجب أن يحصل على نعمته وجنته من ذاته . والحكيم يستطيع أن يكـون سعيدا حتى وهو فى كرب جسمانى وذلك لأنه يمتلك فى هدوء نفســه الداخلى سعادة تفوق كل ألم جسمانى . ومع هذا فان اللذات البريئـة للاحساس ليست ممنوعة وليست محتقرة والحكيم يتمتع بأى شىء يستطيعه بدون ضرر . ويضع الابيقوريون ثقلهم ـ من بين كل اللذات العقليـة ـ على الصداقة . ولم تكن المدرسة مجرد تجميع لفلاسفة زملاء بل كانت قبل كـل شىء جماعة من الاصدقـاء .

ثالثا : يميل المثال الابيقورى فى اللذة بالاحرى الى التصور السلبى لا الايجابى له . فهم لم يستهدفوا حالة المتعة بقدر ما لا يستهدفون اثـارة المشاعر ، ان اللذات الحارة للعالم لا تشكل مثالهم ، بل هم يستهدفون بالاحرى الى الغيبة السلبية للالم ويستهدفون الهدوء والسكينة التامة واراحة الـروح وعدم القلق من جراء الخوف وأشكال القلق . وكانت نظراتهم للعـالم مختلفة بنظرة تشاؤمية مترفة ولطيفة أو السعادة الايجابية بعيدة عن متناول الفانين . وكل ما يستطيع أن يأمل فيه الانسان هو تجنب الالم والعيش على القناعة الهادئة .

رابعا : لا تقوم اللذة فى مضاعفة الاحتياجات واشباعها المترتب ، فمضاعفة الاحتياجات يجعل تلبيتها أكثر صعوبة ، فهذا يعقد الحياة دون ان يضيف اليها السعادة . ويجب أن تكون لدينا احتياجات قليلة بقدر الامكـان ولقد عاش أبيقور نفسه حياة بسيطة ونصح أتباعه أن يسيروا على نهجـه . ويقول ان الحكيم وهو يعيش على الخبز والماء يستطيع أن يشارك زيوس رب الارباب نفسه فى السعادة . ان البساطة والتواضع والاعتدال هـى خير وسائل السعادة . وغالبية الاحتياجات الانسانية والتعطش للشـهرة غير ضرورية وهى بلا جدوى .

وأخيرا فان المثال الابيقورى رغم أنه لا يتضمن أية نبالة سارية . فانــه لا يتضمن مع هذا أية انانية . فقد ظهر حبع شفوق أريحى عند هؤلاء القوم . وهم يقولون ان ما هو باعث أكثر على اللذة عمل فعل ملىء بالشفقة عن تلقى الشفقة . وليس هناك الا قليل من صلابة الابطال فى هؤلاء الفلاســفة الذين هم اشبه بالفراشات ولكن توجد عناصر رقيقة ومحبوبة فى النزعــات الاخلاقية اللطيفة عندهم .

* * *

الفصل السابع عشر

الشــــكاك

نزعة الشك شبه مصطلح فنى فى الفلسفة وتعنى المذهب الذى يشك أو ينكر امكانية المعرفة . ولهذا فهو مذهب يدمر الفلسفة نظرا لأن الفلسفة تزعم انها شكل من أشكال المعرفة . وتظهر نزعة الشك وتعاود الظهور فى فترات التوقف فى تاريخ الفكر، ولقد سبق أن التقينا بها عند السوفسطائيين. فعندما يقال اذا كان هناك شىء موجود فانه لا يمكن معرفته انما يكون هذا تعبيرا مباشرا عن روح الشك . ونجد عبارة بروتاجوارس : « الانسان معيار كل الاشياء ترقى الى الشىء نفسه لأنها تتضمن أن الانسان لا يستطيع أن يعرف الاشياء الا كما تظهر له لا كما هى فى ذاتها ، فى العصور الحديثة نجد أكبر ممثل للشك هو ديفيد هيوم الذى حاول أن يبين أن أكثر مقولات التفكير الاساسية مثل الجوهر والعلة وهمية ومن ثم فانه يقوض نسيج المعرفة. وعادة ما تنتهى النزعة الذاتية الى نزعة الشك ، فالمعرفة هى علاقة الذات بالموضوع وأن وضع التأكيد المتطرف القاصر على أحد الطرفين وهو الذات مع تجاهل الموضوع انما يفضى الى انكار حقيقة كل شىء فيما عدا ما يبدو للذات وكان هذا هو الحال مع السوفسطائيين . والآن لدينا معاودة ظهور لظاهرة مماثلة . والشكاك الذين نحن على وشك تناولهم ظهروا فى حوالى الوقت الذى ظهر فيه الرواقيون والابيقوريون . والاتجاهات الذاتية لهذه المدارس المتأخرة نجد نتيجتها المنطقية عند الشكاك .

فنزعة الشك تظهر عادة — وان لم كان دائما — عندما تكون القوى الروحية لقوم من الاقوام فى حالة انهيار . فعندما تتبدد الدوافع الروحية والعقلية فان الروح ترفرف وتصبح قلقة وتفقد ثقتها وتبدأ تشك فى قوة اكتشافها للحقيقة ، واليأس من الحقيقة هو النزعة الشكية .

فيـــــرون

اول من قدم نزعة شكية شاملة بين اليونان هو فيرون . ولد حوالى ٣٦٠ ق م وكان اصلا رساما . واشترك فى بعثة الهند التى اعدها الاسكندر الاكبر . ولم يخلف لنا اية كتابات ونحن ندين بمعرفتنا لافكاره اساسا الـى تلميذه نيمون من فليوس . وفلسفته — مع كل المذاهم التى بعد ارسطو — فلســفة عملية خالصة فى نظرتها العامة . ونزعة الشك ، أى انكار المعرفة ، لا تطرح من جانبها النظرى ، بل ان فيرون يرى فيها الطريق الى الســعادة والهرب من كوارث الحياة .

يرى فيرون أن على الحكيم أن يسأل نفسه ثلاثة اسئلة . أولا يجــب أن يسأل ما هى الاشياء وكيف تتكون ، ثانيا كيف نرتبط بهذه الاشــياء ، ثالثا ما يجب أن يكون عليه موقفنا ازاءها . بالنسبة لما هى علية الاشــياء كل ما نستطيع ان نجيب عليه هو اننا لا نعرف شيئا ، ان كل ما نعرفــه هو كيف تبدو الاشياء لنا أما بالنسبة لجوهرها الباطنى فنحن جهلاء به . والشىء نفسه يبدو ومختلفا عند الناس المختلفين ولهذا يستحيل ان تعــرف اى رأى هو الصواب . واختلاف الرأى بين الحكماء وكذلك بين العامــة يبرهن على هذا . وكل يقين يمكن طرح يقين مضاد له على أسس قويــة متساوية ومهما يكن رأيى فان الرأى المناقض يؤمن به بعض الآخرين المهرة فى الحكم على الاشياء مثلى . ان الرأى ممكن لكن اليقين والمعرفة مستحيلان ، ومن ثم فان موقفنا تجاه الاشياء (السؤال الثالث) يجب أن يكون التوقــف التام عن الحكم اننا لا نستطيع أن نتيقن من اى شىء حتى اتفه اشكال اليقين، ولهذا لا يجب ان ندلى بأية عبارات موجبة عن أى موضوع .

وكان الفيرونيون حريصين على ادخال عنصر شك حتى فى اتفه أشكال اليقين التى قد يتخذونها خلال حياتهم اليومية . انهم لا يقولون « ان هــذا الشىء هو » بل يقولون « انه يبدو » أو « انه يبدو لى » . وكل ملاحظــة يجب أن يسبقهــا تعبير « ربما » أو « قد » .

وغيبة اليقين هذا ينطبق على المسائل العملية انطباقه على المســائل النظريــة ولا شىء فى ذاته حقيقى أو زائف بل انه يبدو على هذا النحــو

وبالطرقة نفســها لا شيء في حد ذاتــه خير أو شرير بل ان الرأى والعادة والقانون هو الذى يجعلها على هذا النحو . وعندما يتحقق الحكيــم من هذا سيتوقف عن تفضيل اتجاه للسلوك على آخر والنتيجة هى اللامبالاة فكــل فعـــل هو نتيجـــة تفضيـــل والتفضيل هو الايمان بأن شيئـا افضل من شيء آخر . فاذا اتجهت الى الشمال فهذا لسبب أو الآخر لاننى أرى ان هذا أفضـــل من الاتجاه الى الجنوب . امنع هذا الايمان وتعلم أن الشيء ليـس في الواقع أفضل من الآخر بل يبدو هكذا فحسب ولن يسير الانســـان فى اى اتجاه على الاطلاق . ان منع الرأى على نحو تام يعنى منع السلوك والفعل والى هذا كان يستهدف فيرون . الا تكون هناك آراء هو شعار الشكاك لانــه يعنى من الناحية العملية اللامبالاة والسكينة التامة . ان كل فعل مؤسس على الايمان ، وكل ايمان وهم ، ومن ثم فان غيبة كل فاعلية هو مثــال الحكيم . وفى هذه اللامبالاة سينبذ كل الرغبــات لأن الرغبة هى الرأى بأن شيئا افضل من شيء آخر . انه سيعيش فى سكينة تامة وفى راحة تامة للنفس متحررا من كل الاوهـــام . والتعاسة هى نتيجة عدم احــراز ما يرغب فية الانسان أو فقدانه عندما يحرزه . والانسان الحكيم — وقد تحرر من الرغبــات — متحرر من التعاسة . وهو يعرف هذا بالرغم من أن الناس يناضلون ويقاتلون لما يرغبون فيه وهم يفترضون — عبثا — أن هنــاك اشــياء افضل من غيرها ومثل هذه الفاعلية ليست الا نضالا عقيمــا للاشيء لان كل الاشــياء بلا اهمية على حد سواء ولا شيء يهم . وبين الصحة والمرض ، الحيـــاة والموت الاختلاف ليس شيئا ، ومع هذا فطالما أن الحكيم مضطر أن يسـلك فانه سيسير وفق الاحتمال والظن والعادة والقانون ولكن دون ايمـــان بالصدق الجوهرى لهذه المعايير أو حقيقتها .

الاكاديميـــة الجديـدة

والنزعة الشكية التى أسسها فيرون سرعان ما تبددت ، لكن بدأ مذهب مماثل فى جوهره فى الظهور وبدأ تدريسه فى مدرسة افلاطون . فبعــد افلاطون استمرت الاكاديمية بقيــادة قادة مختلفين فى اتباع الــدرب الــذى

شقه المؤسس ، ولكن تحت قيادة أرسيسيلاوس دخلت النزعة الشكية الاكاديمية ومنذ ذلك الوقت أصبحت تعرف باسم الاكاديمية الجديدة فبالرغم من أن استمرارها التاريخى كمدرسة لم يقض عليه الا أن طابعها الاساسى طرأ علية التغير . مما ميز الاكاديمية الجديدة بصفة خاصة هو معارضتها التامة للرواقيين الذين هاجموا أعضاءها باعتبارهم رؤساء النزعة القطعية فى ذياك الوقت . وعادة ما تعنى النزعة القطعة بالنسبة لنا اتخاذ تأكيدات دون أسس سليمة . ولكن لما كانت نزعة الشك تعتبر كل تأكيد له اساس غير سليم فان المناداة بأى رأى ايجابى مهما يكن انما نعده نزعة قطعية . وكان الرواقيون اقوى واكثر نفوذا ومقدرة من كل الذين كانوا فى ذلك الوقت ينادون بآراء فلسفية ايجابية ، ومن ثم اختصتهم الاكاديمية الجديدة بالهجوم باعتبارهم أعظم القطعيين . ولقد هاجم أرسيسيلاوس بصفة خاصة عقيدتهم بشأن معيار الحقيقة . فالقناعة البارزة التى ترافق الحقيقة — فى نظر الرواقيين — ترافق الخطأ بنفس الدرجة . ولا يوجد معيار للحقيقة سواء فى الحس أو العقل . يقول أرسيسيلاوس : « لست متيقنا من شيء . بل اننى حتى لست متيقنا أننى لست متيقنا من شيء .

غير أن الاكاديميين لم يستخلصوا من نزعتهم الشكية — كما فعل فيرون من قبل — النتيجة المنطقية الكاملة بالنسبة للفعل والسلوك . فعندهم أن الناس يجب أن يسلكوا وبالرغم من أن اليقين والمعرفة مستحيلان فان الاحتمال مرشد كاف للعمل .

وعادة ما يعد كارنييدس أعظم الشكاك الاكاديميين ومع هذا لم يضف شيئا جوهريا جديدا لنتائجهم وعلى أية حال يلوح أنه كان انسانا صاحب عقلية دقيقة وقوية وجاء نقده المدمر أشبه بمنجنيق مدمر لا للرواقية وحدها بل لكل الفلسفات القائمة . ويمكننا ان نذكر المثلين التاليين كانموذج لافكاره .
أولا : لا يمكن البرهنة اطلاقا على شيء لأن النتيجة يجب أن تبرهن عليها مقدمات وهذه بدورها تقتضى برهانا وهكذا دواليك (الى ما لا نهاية) .

ثانيا : يستحيل أن نعرف ما اذا كانت افكارنا عن شيء ما حقيقية اى ما اذا كانت تماثل الشيء لاننا لا نستطيع أن نقارن بين فكرتنا والشيء نفسه ولقد قمنا بهذا فان هذا يقتضى أن نخرج من عقولنا أننا لا نعرف شيئا عن الشيء سوى فكرتنا عنه ، ولهذا لا نستطيع أن نقارن بين الاصل والصورة نظرا لاننا لا نرى سوى الصورة .

نزعة الشك المتأخرة

وبعد فترة توقف عاودت النزعة الشكية الظهور فى الاكاديمية وبالنسبة لهذه الفترة المتأخرة من نزعة الشك اليونانية بعد أينيسيس — وهو معاصر لشيشرون — أول انموذج وبعد هذا نجد الأسماء الشهيرة سمبليكيوس وسكتس أمبريكوس . والطابع المميز لنزعة الشك المتأخرة هو العودة الى موقف فيرون . فالاكاديمية الجديدة فى شغفها للاطاحة بالقطعية الرواقية قد وقعت هى نفسها فى نزعة قطعية . فاذا كان الرواقيون يجزمون على نحو قطعى فالاكاديميون بالمثل ينفون على نحو قطعى . غير أن الحكمة لا تكمن فى الجزم ولا فى النفى . ومن ثم نجد الشكاك المتأخرين يعودون الى موقف التوقف الكامل عن الحكم . زيادة على ذلك ، نجد أن الأكاديميين قد سمحوا بامكانية المعرفة المحتملة وحتى هذا أصبح يعد الآن نزعة قطعية . وأينسديمس هو مؤلف المجادلات العشرة المشهورة لاظهار استحالة المعرفة . وهى لا تحتوى فى الواقع على عشرة أفكار بل تحتوى على فكرتين أو ثلاث أفكار متميزة وما التعدد الا تنويع فى التغييرات عن خط الاستدلال نفسه وهى على النحو التالى :

١ — مشاعر وادراكات الاحياء جميعا تتباين .

٢ — لدى الناس فروق فيزيائية وعقلية مما يجعل الأشياء تبدو لهم مختلفة .

٣ — الحواس المختلفة تعطى انطباعات مختلفة عن الاشياء .

٤ — ادراكاتنا الحسية تتوقف على ظروفنا الفيزيائية والعقلية فى وقت الادراك الحسى .

٥ — الاشياء تبدو مختلفة فى الاوضاع المختلفة ومن مسافات مختلفة .

٦ — الادراك الحسى غير مباشر على الاطلاق بل يتم دائما من خلال وسيط . فمثلا نرى الاشياء من خلال الهواء .

٧ — تبدو الاشياء مختلفة حسب التنوعات فى كمها ونوعها وحركتها ودرجة حرارتها .

٨ — الشىء يعطى انطباعا علينا مختلفا فيما اذا كان أليفا وفيما اذا كان غير أليف .

٩ — كل معرفة مفترضة هى تحميل . فكل المحمولات لا تعطينا الا علاقة الاشياء بالاشياء الاخرى أو بأنفسنا ، فهى لا تقول لنا اطلاقا شيئا عن ماهية الشىء فى ذاته .

١٠ — تختلف آراء وعادات الناس فى البلدان المختلفة .

الفصل الثامن عشر

الانتقال الى الافلاطونية الجديدة

لقد ثار الشك حول ما اذا كان يجب ادراك الافلاطونية الجديدة فى الفلسفة اليونانية أصلا ، بل ان اردمان فى كتابة « تاريخ الفلسفة » انما يدرجها فى القسم الخاص بالعصور الوسطى . وذلك لعدة أسباب :

أولها : أنه قد انقضت حقبة لا تقل عن خمسة قرون تفصل تأسيس الافلاطونية الجديدة عن المدارس اليونانية السابقة . الرواقية والابيقورية والشكية . وهذه الحقبة طويلة اذا ما تذكرنا أن المنظور الشامل للتفكير اليونانى من كالبس الى الشكاك لا يشغل سوى ثلاثة قرون وأفلوطين المؤسس الحقيقى للافلاطونية الجديدة ولد عام ٢٠٥ بعد الميلاد ولهذا فهو من الناحية التاريخية نتاج الحقبة المسيحية وثانى هذه الاسباب يرجع الى أن طابعها هو طابع غير يونانى وغير أوروبى فالتصوف الشرقى قد ابتلع العناصر اليونانية الى حد كبير ، ومقرها لم يكن اليونان بل الاسكندرية وهى مدينة لم تكن يونانية بل مدينة عالمية ففيها تلتقى جميع الاجناس وبصفة خاصة تتلاقى فيها أيدى الشرق والغرب ، والفكر المنصهر المندمج تمخض عن الافلاطونية الجديدة . ولكن — من جهة أخرى — سيكون من الخطأ ادراك تفكير أفلوطين وأتباعه فى فلسفة العصور الوسطى . فالطابع الكلى لما يسمى عادة فلسفة وسيطة قد تحدد بنموه على أرض مسيحية متميزة وهذا الطابع هو الفلسفة المسيحية وهو نتاج الحقبة الجديدة التى حلت فيها المسيحية الوثنية . والافلاطونية الجديدة من جهة أخرى ليست فحسب لا مسيحية بل هى حتى مضادة للمسيحية . والتأثير المسيحى الوحيد الوارد فيها هو المعارضة فهى احياء للروح الوثنية فى الحقب المسيحية . فهى الروح الوثنية القديمة وهى تناضل يائسة ضد مناقشتها الفتية وأخيرا تموت . وفيها نرى الأنفاس الأخيرة والزفرة الأخيرة للثقافة اليونانية القديمة ، ولما كانت غير آسيوية وعناصرها فانها تستمد استلهامها تماما من فلسفات الماضى من فكر وثقافة اليونان . ولهذا فهى بصفة عامة تصنف باعتبارها المدرسة

الاخيرة فى الفلسفة اليونانية . ان فترة التوقف الطويلة التى انقضت بين ظهور المدارس اليونانية السابقة والتى تتبعنا تاريخها وتأسيس الافلاطونية الجديدة تمتلىء بالوجود المستمر — بشكل ملىء بالتنقيب — للمدارس اليونانية الرئيسية المشائية والرواقية والابيقورية وتتناثر خلالها أحيانا دروب النزعة الشكية غير المطروحة . وسيكون من المتعب أن نتتبع بالتفصيل التطور فى هذه المدارس — المجادلات التافهة التى تتألف منها . ولم يعقب هذا فكر جديد ومبدأ اصيل . ويكفى أن تقول انه بمرور الوقت تناعمت الفروق بين المدارس وأصبحت اشكال الاتفاق فيها أكثر ظهورا . ومع تخافت القوة العقلية أصبح هناك ميل دائم نحو نسيان الفروق والاستقرار — كما فعل الشرقيون — فى الضلال المريح ذى الطبيعة الطبقية القائل بأن كل الاديان وكل الفلسفات سواء . ومن ثم اصبحت النزعة الانتقائية والتلفيقية هى المميز للمدارس الفلسفية . وهى لم تحافظ على أن تظل متمايزة ، فنحن نجد المذاهب الرواقية يدرسها الأكاديميون ونجد المذاهب الأكاديمية يدرسها الرواقيون . ولا نجد الا الرواقيين هم الذين حافظوا على نوعهم بشكل نقى ونأووا عن النزعة الانتقائية العامة السائدة فى العصر . وظهرت أيضا اتجاهات أخرى فلقد كان هناك تجديد للفيثاغورية برمزيتها وصوفيتها . ونما اتجاه يعلى من شأن تصور الله عاليا فوق العالم وبهذا تتسع الهوة التى تفصل بين الله والعالم حتى ساد الشعور بانه لا يوجد تواصل بينهما وأن الله لا يستطيع أن يكون فعالا فى الهيولى ولا الهيولى قادرة على أن تكون فعالة فى الله . وكان مثل هذا التفاعل من شأنه أن يلوث نقاء المطلق . ومن ثم اخترعت جميع انواع الكائنات — الشياطين — والارواح والملائكة — لتشغل الفجوة ولتكون وسائط بين الله والعالم . وكمثال على هذه النزعات الاخيرة وكتمهيد للافلاطونية الجديدة نجد أن فيلون اليهودى يستحق تنويها موجزا . لقد عاش فى الاسكندرية بين ٣٠ قم ، ٥٠ م ولما كان من المتمسكين الأشداء بالدين والكتاب المقدس الخاص بالجنس اليهودى ، فانه آمن بالوحى الوارد فى العهد القديم . لكنة تربى على الدراسات اليونانية واعتقد أن الفلسفة اليونانية هى تكشف أكثر اعتاما لتلك الحقائق التى تجلت على نحو أكمل فى الكتب المقدسة الخاصة بقومه .

ولما كان الكهنة المصريون يذهبون الى أن الفلسفة اليونانية نبعت من من مصر انطلاقا من الحمية القومية بمثل ما أن الشرقيين يتظاهرون

بأن هـــذه الفلسفة نبعت من الهند ، فان فيلون أعلن أن كل ما هو عظيم فى الفلسفة اليونانية موجود فى اليهودية . وهو يؤكد أن أفلاطون وأرسطو هما تابعان من أتباع موسى وأنهما استغلا العهد القديم واستمدا منـــه حكمتهما . وأفكار فيلون الخاصة انما تحكمها محاولة لدمج اللاهوت اليهودى والفلسفة اليونانية فى مذهب متناسق ويعد فيلون لهذا المسئول الى حد كبير عن تلوث الجو النقى الخالص للفكر اليونانى بضباب التصوف الشرقى الواهن .

لقد ذهب فيلون الى أن الله باعتباره اللامتناهى المطلق يجب رفعـــه تماما فوق كل ما هو متناه . ولا يوجد اسم أو فكرة يمكن أن تتطابق مع لا تناهى الله ، انه الذى يند عن كل تفكير وكل نعت وطبيعته وراء كل بحث يقـــوم به العقل . والروح الانسانية تصل الى الله لا عن طريق الفكر بل عن طريق اشراق باطنى صوفى وكشف يتجاوز التفكير . والله لا يستطيع أن يتصرف فى العالم مباشرة وذلك لأن هذا سيتضمن الحط من شأنه بالهيولى وتحديد لا تناهيه . ولهذا توجد كائنات روحية وبسيطة تخلق العالم وتديرم باعتبارها وراء الله وكل هذه الوسائط واردة فى اللوجس الذى هو التفكير العقلانى الذى يحكم العالم . وعلاقة الله باللوجس وعلاقة اللوجس بالعالم هىعلاقة فيض نقدى وواضح أن فكرة الفيض هى مجرد تشبيه لا يفسر شيئا ويتضح هـــذا أكثر عندما يقارن فيلون بين الفوضى وأشعة النور الصادرة من مركز متألق ويتخافت ضوؤها كلمـــا اتجهت الى الخارج . فعندما نسمع هـــذا نعرف فى أى طريق نحن نتحرك فهنا نجد الحلقة المميزة للفلسفة الزائفة الآسيويـــة وهـــذا ذكرنا تذكيرا شديدا بالأوبانيشاد . اننا ننتقل من عالم الفكر والعقل والفلسفة الى أرض الاحـــلام والظلال الخاصة بالتصوف الشرقى حـــث الروائح القوية للازهار المسممة الجميلة تخدر العقل وتغرق الفكر فى سكينة متراخية واهية .

الفصل التاسع عشر

الافلاطونيـــون الجـــــدد

ان كلمة الافلاطونية الجديدة خطأ فى التسمية فهى لا تقوم مقـــام احياء أصيل للافلاطونية . ومما لا شك فيه أن الافلاطونيين الجدد من نســل افلاطون ، لكنهم نسل غير شرعى ، فان العظمة الحقيقية لأفلاطون تكمن فى مثاليته العقلانية ، أما أشكال قصوره فترجع فى معظمها الى ميله للاسطورة والتصوف . ولقد اشاد الأفلاطونيون الجدد بأشـكال قصوره على أنها هى السر الحقيقى والباطنى لمذهبــه فاستخلصوها وربطوها بأحلام فلاســفة الشرق المتسرعين والمؤسس الشهير لهذا المذهب هو أمونيوس ساكاس لكننا يمكننا أن نتجاوزه ونصل الى تلميــذه أفلوطين الذى كان أول من طـــور الافلاطونية الجديدة وتحويلها الى مذهب ولقد كان أعظــم عارض للمذهــب بل وربما يعد المؤسس الحقيقى له . ولقد ولد أفلوطين عام ٢٠٥ بعد الميلاد فى ليقوبوليس بمصر وذهب الى روما عام ٢٤٥ وأسس مدرســة هنـــاك وظل على رأسها حتى وفاته عام ٢٧٠. ولقد خلف كتابات مطولة تم الحفـــاظ عليهـــــا .

لقد بين افلاطون أن فكرة الواحد المستخلص من كل كثرة هى تجريد مستحيل . وحتى قولنا « الواحد موجود » يتضمن ثنائية للواحد — ان الوجود المطلق لا يمكن أن يكون وحدة مجردة بل وحدة فى كثرة . ولقد بدأ أفلوطين يتجاهل هذا المبدأ الفلسفى الهام الفائق ، وارتد الى المستوى الأدنى للواحدية الشرقية . لقد رأى أن الله واحد على الاطلاق ، وهو الوحدة الكامنة وراء كل كثرة ، وفيه لا يوجد تعدد أو حركة أو تمايز . والتفكير يتضمن التفرقـــة بين الموضوع والذات ، ولهذا فان الواحد وراء الفكر كما انه يتجاوزه . كما أن الواحد لا يمكن وصفه فى اطار الارادة والنشاط لأن الارادة تتضمن التفرقة بين المريد والمراد والنشاط يتضمن التفرقة بين الفاعل ومن يقع عليه الفعل . ولهذا فان الله ليس فكرا ولا ارادة ولا نشاطا وهو وراء كل فكرة وكل وجود . ولما كان لا متناهيا بشكل مطلق ، فانه لا يمكن تحديده بشكل مطلق أيضـــا . أن كل المحمولات انما تحد موضوعها ومن ثم لا شىء يمكن أن يكون محمولا للواحد . انه لا يمكن التفكير فيه لأن كل تفكير يحد ويسود ما يفكر فيه . انه

لا يوصف وهو فوق التصور . والمحمولات الوحيدة التى يطبقها أفلوطين عليه هى الواحد والخير . وعلى أية حال فانه يرى أن هذه المحمولات شأن المحمولات الاخرى . انما تحد اللامتناهى . ولهذا فهو يعدها لا بمعنى حرفى تعبيرا عن طبيعة اللامتناهى ، بل على أنها تصوير تشبيهى . أنها محمولات لا يمكن تطبيقها الا على سبيل المجاز ونحن فى الحقيقة لا نستطيع أن نعرف شيئا عن الواحد سوى أنه (موجود) .

والآن انه يستحيل استخلاص العالم من مبدأ أول من هذا النوع . فلما كان الله متعاليا تماما على العالم فانه لا يمكن أن يدخل فى العالم . ولما كان متناهيا بشكل مطلق فانه لا يستطيع أن يجد نفسه لكى يصبح متناهيا ومن ثم يتسبب فى بعث عالم الأشياء ، ولما كان واحدا على نحو مطلق فان التعدد لا يمكن أن يصدر عنه . ان الواحد لا يستطيع أن يخلق الله لأن الخلق فاعلية والواحد ساكن ويستبعد كل فاعلية . ولما كان الواحد هو المبدأ الاول اللامتناهى لكل الاشياء ، فانه يجب أن يعد مصدر كل وجود بمعنى ما من المعانى . ومع هذا فان الكيفية التى بها تبعث الوجود لا يمكن تصورها لأن اى فعل من هذا النوع يدمر وحدته ولا تناهيه . ولقد رأينا مرة — فى حالة — الايليين — أنه مما هو مأساوى تحديد المطلق على أنه وحدة تستبعد كل تعدد وعلى أنه ماهية ساكنة تستبعد كل سيرورة واننا اذ قمنا بهذا فاننا نجتذ كل امل لاظهار كيف أن العالم قد صدر عن المطلق . والامر كذلك بالنسبة لافلوطين . فنحن نجد مذهبه فى التناقض المطلق حيث يعد الواحد — من جهة — أخرى — وأنه فوق العالم حتى أن أية علاقة له بالعالم مستحيلة . لهذا نصل الى مأزق مميت كامل فى هذه النقطة . ولا نستطيع أن نخطو خطوة ابعد . اننا لا نستطيع أن نجد طريقا يفضى من الله الى العالم ، ونحن منخرطون فى تناقض منطقى باعث على اليأس . غير أن أفلوطين كان صوفيا والمحاولات المنطقية لا تزعج الصوفية . ولما كان غير قادر على تفسير كيف يمكن للعالم أن يصدر من خواء الواحد فانه كان عليه أن يلجأ الى الشعور والتشبيه على الطريقة الشرقية . فالله بفضل كماله الفائق « يفيض » ويصبح هذا الفيض هو العالم . أنه (يرسل شنعاعا) من نفسه ولما كان اللهب يبعث النور كما يبعث الثلج البرد وهكذا نجد أن كل الكائنات الدنيا تصدر من الواحد . وهكذا نجد

أن أفلوطين دون أن يحل المعضلة يخفف من وطأتها بنعومة فى عبارات براقة وهكذا يمرر طريقته .

والفيض الاول من الواحد هو العقل وهذا العقل هو الفكر . ولقد رأينا أن أفلاطون يعتبر المطلق نفسه هو الفكر . وعلى اية حال فان الفكر عند أفلوطين اشتقاقى . ان الواحد وراء الفكر والفكر يصدر من الواحد كفيض أول . والعقل ليس فكرا منطقيا على أية حال . انه ليس فى الزمن ، انه استيعاب مباشر أو حدس . وموضوعه مزدوج . أولا : أنه يفكر فى الواحد بالرغم من أن فكره لهذا غير سديد بالضرورة . ثانيا : انه يفكر فى نفسه : انه تفكير فى الفكر مثل اله ارسطو . وهذا العقل مطابق لعالم المثل عند أفلاطون . ان مثل جميع الاشياء توجد فى العقل وليست مثل الفئات فقط ، بل كل شىء مفرد .

والفيض الثانى تصدر النفس — العالم من العقل . وعلى حد تعبير اردمان هو نسخة باهتة من العقل وهو خارج الزمن وغير جسمانى وغير منقسم . وهو يعمل على نحو عقلانى ومع هذا فانه ليس مدركا وله جانبان فهو يتطلع الى العقل من جهة ويطل على عالم الطبيعة من جهة اخرى وهو ينتج من نفسه النفوس الجزئية التى تسكن العالم .

ان فكرة الفيض هى فى جوهرها تشبيه شعرى وليست مفهوما عقلانيا . لقد تصورها أفلوطين بطريقة شاعرية على أنها تشبه النور الذى يشع من مركز مضىء ويزداد اعتاما وهو يتجه الى الخارج الى ان يتلاشى أخيرا فى حلكة تامة . وهذه الحلكة التامة هى المادة أو الهيولى . والهيولى باعتبارها نفيا للنور وباعتبارها حدا للوجود هى فى ذاتها لا وجود . وهكذا نجد أن المعضلة الرئيسية فى كل الفلسفة اليونانية وهى مشكلة زمان الهيولى . وثنائية الهيولى والفكر والتى رأينا افلاطون وارسطو يناضلان — عبثا — لاخضاعها وحلها — قد انزلقت بخفة على يد أفلاطون وامتزجت بالتشبيهات الشعرية والعبارات المطاطة .

ان أفلوطين يعتبر الهيولى أساس الثنائية وعلة كل شر . ومن ثم فان موضوع الحياة ليس أمامه — كما هو الحال عند افلاطون — الا أن يهرب من العالم المادى للحواس . والخطوة الاولى فى عملية التحرر هذه هى

(التطهير) وهى تحرير الانســان من سنادة الجسم والحواس • ويتضمن هذا كل الفضائل الاخلاقية العادية ـــ والخطوة الثانية هى الفكر والعقل والفلسفة. وفى المرحلة الثالثة ترتفع النفس فوق الفكر الى حدس العقل .. ولكن كل هذه الامور ليست سوى اعداد للمرحلة النهائية والقصوى للارتفاع الى الواحـــد المطلق من طريق التجاوز والبهجة والوجد • وهنا نجد الفكر كله يتجاوز وتنتقل النفس الى حالة من السكر اللاشعورى وخلالها تتحد مع الله علـــى نحو صوفى .. وهذا الفكر ليس فكرا (عن) الله وهو ليس حتى أن النفس (ترى) الله ، لأن كل أمثال هذه النشاطات الواعية تتضمن انفصـــال الذات من موضوعها • وفى الوجد ينمحى كل أمثال هـــذا التفكك والانفصـــال : ان النفس لا تتطلع الى الله من الخارج بل تصبح متحدة مع الله ، انها (تصبح) الله ومثـــل هذه السكرات الصوفية لا يمكن الا تذكرها وتغوص النفس فى ارتدادها وقد استنفذتها مستويات الوعى العادى • ويزعم أفلوطين انـــه قد ارتفع الى هذا الوجد الالهى عدة مرات ابان حياته •

ولقد استمرت الافلاطونية الجديدة بعد أفلوطين مع تعديلات لـــدى اتباعه فورفوريوس والمبليكوس وسنيريانوس وبرقلس والآخرون •

ويتبدى الطابع الجوهرى للافلاطونية الجديدة فى نظريتها عن الارتفاع الصوفى للذات الى الله ، وهى تطرف فى النزعة الذاتية وارغام الذات المفردة على احتلال مركز الكون حيث الوجود المطلق وهى تقتفى ـــ على نحو طبيعى ـــ آثار النزعة الشـــكية فعند الشـــكاك يكون كل ايمان بقوة الفكر والعقل قد تبددت .. فهم يصلون الى العقم الكامل للعقل فى التوصل الى الحقيقة • وهم ينتقلون من هـــذا الى الخطوة التالية وهى : اذا كنا لا نستطيع أن تحرز الحقيقة بالوســيلة الطبيعية للتفكير فاننا نستطيع ان تحرزها عن طريق المعجزة .. فاذا لم يكن الوعى العادى كافيا فاننا نتجاوز الوعى العادى تماما . والأفلاطونية الجديدة انما تنبنى على اليأس ، اليأس من العقل . انها آخر كفاح مسعور للروح اليونانية للوصول الى النقطة التى تشـــعر عندها أنها قد فشـــلت فى الوصول عن طريق العقل ويتم هـــذا بطريقة يائســـة مرغمة • انها تسعى الى الاســتيلاء على المطلق بعاصفة وهى تشـــعر بأنه حيث فشلت الرصانة فقد ينجح الســـكر الروحى ..

ومن الطبيعى ضرورة أن تنتهى الفلسفة هنا لأن الفلسفة مؤسسة على العقل فهى محاولة لفهم واقع الأشياء عقليا واستيعابه والتقاطه ، ولهذا لا نستطيع أن تعترف بأى شىء أسمى من العقل ، وان الاعلاء من شأن الحدس أو الوجد أو السكر فوق الفكر ان هو الا موت الفلسفة والفلسفة اذا اقرت بمثل هــذا الاعلاء انما تجعل دمها ينزف والذى هو الفكر . لهذا فان الفلسفة القديمة بالأفلاطونية الحديثة تكون قد انتحرت ، وهــذه هى النهاية . وهنا يحتل الدين مكانة الفلسفة . ان المسيحية تنتصر وتكتسح كل تفكير مستقل من طريقها . ولا تعود هنا فلسفة الى أن يتنفس الانسان روحا جديدة للبحث والدهشــــة فى عصر النهضة وحركة الاصلاح . وحينذاك تبدأ حقبة جديدة وينبعث دافع فلسفى جديد مازلنا نعيش تحت تأثيره . وكان على الروح الانســـــانية — حتى نصل الى هــذه الحقبة الجديدة — أن تمر أولا بحقول النزعة المدرســـية الجرداء .

فهرس

صفحة

صفحة

رقم الايداع بدار الكتب ٢٣٩٢/ ٨٤
الترقيم الدولى ٩ ـ ٦١ ٠ ـ ٣٦٧ ـ ٩٧٧

يعالج هذا الكتاب، مشكلة العلاقة بين الدين والعقل والحديث، ويجيب عن أسئلة هامة يطرحها كثيرون مثل: ما هو وضع الدين في عالمنا المعاصر؟ هل يمكن أن يبقى الدين بعد التقدم المذهل الذي حققه العلم؟ هل تبقى النظرة الدينية إلى العالم؟ هل يمكن القول بالغرضية أو الغائية، بعد أن رفضها العلم؟

ويجيب عن هذه الأسئلة بالإيجاب، نعم سوف يبقى الدين قائماً ركناً أساسياً في حياة الإنسان رغم الانتصارات العلمية الهائلة. فالخبرة الدينية دفينة مطمورة في أعماق النفس البشرية، ويعتقد المؤلف أن الإنسان قادر على العيش في عالمين مختلفين، عالم عقلي يتميز بالتفكير العلمي ثم عالم الدين، عالم "الأزل"!. ومثل هذا الفهم يجعل الجانبين يلتئمان في الإنسان ويبدد الكثير من الغيوم، ويزيل اللبس والغموض من أذهان الناس.

